

Obdulio Italo Banda Marroquín

La faceta axiológica de la dicha personal

La fundamentación onto-axiológica de la felicidad

Obdulio Italo Banda Marroquín

La faceta axiológica de la dicha personal

Obdulio Italo Banda Marroquín

La faceta axiológica de la dicha personal

La fundamentación onto-axiológica de la felicidad

Editorial Académica Española

Imprint
Any brand names and product names mentioned in this book are subject to trademark, brand or patent protection and are trademarks or registered trademarks of their respective holders. The use of brand names, product names, common names, trade names, product descriptions etc. even without a particular marking in this work is in no way to be construed to mean that such names may be regarded as unrestricted in respect of trademark and brand protection legislation and could thus be used by anyone.

Cover image: www.ingimage.com

Publisher:
Editorial Académica Española
is a trademark of
International Book Market Service Ltd., member of OmniScriptum Publishing Group
17 Meldrum Street, Beau Bassin 71504, Mauritius

Printed at: see last page
ISBN: 978-620-0-04361-0

LA FACETA AXIOLÓGICA DE LA DICHA PERSONAL

Obdulio Italo Banda Marroquín

In memoriam

Adelina Marroquín Peñafiel

Italo Banda Salazar

PREÁMBULO

La condición humana parece desfavorecida para que el hombre logre la felicidad. El ser humano tiene una existencia individual finita, frágil, contingente y precaria. El tiempo lo arrastra irremediablemente hacia su colapso vital, y también como especie, hacia su colapso cósmico. El ser humano pues, está condenado al fracaso, a la insatisfacción y a la incertidumbre. Es dentro de este contexto existencial, que el hombre no quiere ser infeliz: se rehúye al infortunio y trasciende hacia la negación del mismo.

Yo no comparto la idea de que el hombre siempre aspira a la felicidad como pretende Fernando Savater, según el cual, al hombre no le basta con los logros que alcance, se muestra inconformista. Hacerlo, significa tener un plan de vida, lo cual significa, ordenar el presente como medio tendente hacia una finalidad futura. Algunos lo hacen, forjándose un proyecto de vida. Solemos hacerlo en algunos momentos de nuestra vida. Pero eso no es lo ordinario ni lo común: normal y usualmente, vivimos tratando de sobrevivir, defendiendo nuestra integridad constitutiva. Yo considero que aquello a lo que el hombre aspira usualmente en cada momento es, evitar el dolor, la desdicha; o lo que es lo mismo, aspira a defender su integridad constitutiva frente a todo aquello que considera que la amenaza.

Escribe Savater (2006): "es el yo el que quiere ser feliz, aunque no se atreva a proclamarlo a gritos por las calles del mundo, aunque finja resignación o acomodo a la simple supervivencia". Olvida Savater, que para identificar "proteger la propia supervivencia" con la felicidad, debe probarlo argumentativamente. Si antes no defnimos el término "felicidad", podemos

entonces identificar el término "felicidad" con cualquier cosa, no solamente con la protección de la propia supervivencia.

Trataré de esclarecer lo que significa la felicidad. Libertad, salud, confort, comodidad económica, todas estas condiciones pueden presentársele a una persona, y no obstante, no sentirse feliz. No obstante, esas condiciones son necesarias para que alguien se sienta feliz. Un hombre encarcelado de por vida y sufriendo una enfermedad incurable y dolorosa, es muy difícil que se sienta feliz. Sin embargo, al parecer, no basta con estas condiciones, sino que se necesita de una apreciación subjetiva de parte del sujeto, y también es preciso considerar las influencias culturales del medio social y del momento histórico, sobre el estereotipo de felicidad que se configura en un escenario social determinado.

El ser humano rehúye de los estímulos aversivos y en cambio, se siente atraído por los estímulos agradables; esto es una conducta refleja adaptativa heredada de los estadios precedentes de la línea evolutiva. Esta conducta refleja adaptativa se materializa en nuestra especie en un deber-ser axiológico, consistente en que el hombre debe de buscar lo bueno y rechazar lo malo. Dicho deber-ser axiológico compromete la capacidad de elección del hombre por una conducta axiológicamente "buena"; plantea el problema de qué significa el status de "bueno", si es realmente preferible "lo bueno", y de ser el caso, por qué; también el problema de los alcances de dicha conducta "buena": si dicha conducta debe ser buena sólo para él como individuo o además, para su entorno. Las respuestas ante estos interrogantes demandan alguna fundamentación racional y racionalmente aceptable acerca del ser de los valores. Esta inquietud motiva el presente estudio.

Las presentes reflexiones nacieron en el núcleo de un escenario convivencial evolutivamente inmaduro, que expuso ante mi vida la faceta más decepcionante y degradante de la condición humana. Confundí e identifiqué el deber-ser ideal y desencarnado, con el ser de la vida humana, idealizando la condición humana.

He procurado que mi irreconciliabilidad entre mi deber-ser y el ser de la vida humana no interfiera en la objetividad que este estudio merece, pero considero que un estudio de la condición humana no puede dejar de tomar como premisa

la realidad humana en toda su indigencia existencial, no la que está en los libros, sino la dolorosa que nos estalla en el rostro. La consistencia ontológica de lo humano marca nuestro ser con toda su brutal crudeza en el escenario de la vida; pero en lugar de huir del horror, hemos de aproximarnos a la miseria constitutiva por vía reflexiva, porque el dolor está en la alteridad de la vida, y allí también el anhelo salvífico y la negación del mal. Hemos de aproximarnos, porque la limitación evolutiva del humano está asociada a su tendencia a trascender el presente; en consecuencia, el hombre debe ser visto no sólo en sus limitaciones sino además, en aquél su irrefrenable anhelo de trascendencia en el escenario que yo denomino "el drama existencial". A ello responde la presente elucubración.

En cuanto a la metodología, he empleado el método analítico para analizar el armazón conceptual y tratar de aclarar su semántica. Me he servido además del método fenomenológico, el cual me ha obligado a respetar la objetividad de la esencialidad del fenómeno estudiado, impidiendo que su análisis se vea perturbado por convicciones o contenidos ideológicos personales. Otro método de investigación utilizado es, el método dialéctico, que me permite: analizar la condición humana en situaciones concretas de lugar y tiempo, visualizarla como un proceso, y explicarla por sus contradicciones internas. He empleado además el método hermenéutico, toda vez que he tratado de interpretar el sentido de La existencia humana dentro de su entorno.

Mi intención es la evaluación de mis planteamientos, y para esto, ellos conllevan una proyección dialógica. Pero no se puede producir el diálogo si no me dejo entender. Esto explica mi esfuerzo por emplear un lenguaje directo, sencillo y claro. Mis reflexiones en este ensayo no conllevan la aspiración de ser definitivas; las someto a la evaluación de los espíritus pensantes, evaluación que ojalá me ayude a comprender en su dialéctica, la contradictoriedad de la razón humana, capaz del horror pero también, capaz de las acciones más ennoblecedoras de la condición humana.

1. EL VALOR ANTE LA CONCIENCIA VALORANTE

1.1 EL VALER

A qué se reducen los valores: cuál es su condición. Para atender a esta problemática, mi trabajo es fenomenológico y no-hermenéutico. Sentado esto, no necesito dialogar con otros autores, porque mi objetivo no es evaluarlos, sino describir el *objectum* ante mi conciencia: en éste encuentro holgadamente toda la información que necesito. Empero, para acometer aquélla problemática, preciso es determinar cuál es el contenido semántico del término "valor"; sólo así existirá una unidad de criterio para tener en claro de qué estamos hablando.

"Valer" significa servir para algo, esto es, cumplir una función para algo: desempeñar una función o representar un significado o sentido con respecto a alguna otra entidad, ser causa o condición de algún efecto, dentro de la organicidad de un sistema

El Sol vale, en relación a las funciones de la flora. La bicicleta vale porque sirve al ciclista. El planeta vale en relación a su satélite, pues sin el planeta, éste dejaría de existir como es. La aparición de la atmósfera terrestre valió para que surgiera la vida.

Por ello, no podemos decir que la piedra vale para hacer posible que por ella el sol proyecte una sombra en el suelo, o que el viento vale para hacer mover el polvo o la hierba seca: el viento y el polvo no pertenecen al mismo sistema; pero sí el viento "vale" en relación a la corriente marina que impulsa, porque ambos pertenecen al mismo sistema meteorológico. La columna no vale para el río, pero sí para el edificio que ella sostiene. Esta funcionalidad no está sujeta a interpretación, dado que es independiente de los intereses humanos y de la misma existencia de nuestra especie.

De tal manera que el "valer" es esencialmente relativo: nada vale por sí solo, sino en relación a algo (o a alguien). ¿Por qué es que sólo vale dentro de la organicidad de un sistema?: porque sólo dentro del sistema, sus partes integrantes desempeñan cada cual su función solidaria. Se podría pensar que la funcionalidad del "servir para", no equivale a "valer para". Yo respondo: tal funcionalidad, teniendo un carácter adjetivo de la entidad, puede ser existente en el "sujeto" de inhesión, o inexistente en él.

Esto no está sujeto a interpretación, dado que es independiente de los intereses humanos. Pero hay otro "valer" que sí está sujeto a la interpretación humana, como cuando se le reconoce un valor al oro o al plomo: valen según el punto de vista que adopte la conciencia que le atribuye el "valer". Este valer sí es subjetivo, pues dependiendo del punto de vista, la misma entidad vale o no vale, vale más o vale menos.

Ciertamente, el "valer" no es algo constitutivo de la entidad que vale: el sol vale para la planta de sol, pero no vale para la planta de sombra: su valer, tiene pues un carácter relacional. Es más: este valer, siempre es unilateral: vale el sol para la planta de sol, mas no es a la inversa.

El "sistema" se impone, no por su estructura necesariamente, sino por el nexo de dependencia en una relación entre dos o más miembros, es así que el viento y la corriente marina integran un sistema; igualmente, la planta de sol y el sol, en tanto que aquélla lo debe su origen al sol. La integración en un sistema es pues, de carácter genético, y ello es expresión de la interconexión de las entidades en la fábrica entitativa.

No es el caso, que el valer tenga una connotación teleológica: la carroña vale para el buitre, no porque esté destinada a ser comida por el buitre, sino porque éste la necesita. Por lo tanto, lo que determina el valer es, la necesidad o demanda que porta una entidad, para sostenerse en la existencia, la necesidad que tienen dos entidades, como es el caso de la simbiosis, o de más de dos entidades.

Alguien podría objetar la objetividad de tal valer, precisando que sólo se trata de una subjetiva calificación. Yo respondo: sin que intervenga la conciencia

humana, los fenómenos están vinculados por relaciones objetivas de interdependencia.

Alguien podría replicar que el valer no tiene carácter correlativo, y que lo que vale, no necesariamente vale en relación a algo o a alguien. Por ejemplo: el cordado valdría más que la ameba, porque tiene mayor riqueza constitutiva, y que su valer no es "servir para algo". Yo respondo: es que eso ya no es el valer como "servir para algo": es fruto de una valoración humana, efectuada según algún criterio valorativo.

Por lo tanto: el "valer" no es absoluto: siempre depende de algo que dé sentido al valer de aquello que vale. "Vale para algo", "vale en relación a algo", "vale más que algo", expresan *télos*, comparación y jerarquía respectivamente, y ello es expresión de la concatenación universal de todas las entidades. Pero además, el valer, denota relativismo: el mono vale más que la bacteria, por su lugar en la escala evolutiva, pero ésta puede valer más que el mono por su capacidad de adaptación, o por ser portadora de algún principio curativo de alguna dolencia humana, principio éste inexistente en el mono.

Luego, el valer pertenece, no a una entidad o "depositario", o a un "bien" –como señalan algunos manuales de axiología–, sino a una situación relacional ocasional (la piedra en el camino, vale en función de su utilización por un transeúnte atacado por un can). Dado que la entidad vale en relación a algo, su valer depende de ese algo. Por lo dicho, el valer es una cualidad dependiente, referencial, no constitutiva de la entidad; pero aun en su relatividad, es constitutiva de la trama de interrelaciones del mundo: el valer no se encuentra en la entidad que vale, sino en su relación con otras entidades.

Esto significa que el valer lo determinan, no solamente la entidad que sirve para algo, sino también el algo para el cual sirve. Así, el sol vale para la planta de sol, mas no para la planta de sombra; el fuego no vale para la planta de sol, pero sí vale para regenerar la vida vegetal de la sabana.

En tal virtud, el valer no se sustenta en la riqueza constitutiva: podría pensarse que la albúmina vale más que la molécula inorgánica, y que el cerebro del caballo vale más que el ganglio cerebroide del saltamontes. Sin embargo, lo constitutivo es tan sólo un flanco tomado en consideración por la mente

humana. Pero este es otro tipo de valer: es un valer que no es objetivo, sino subjetivo: depende del criterio valorativo adoptado por la mente humana.

Ahora bien: el entrecomillado de la palabra "valer", denota que cuando decimos, por ejemplo, que la fuerza centrípeta vale, no estamos haciendo alusión al "valor": esa categoría de la que habla la axiología: aludimos a una función o sentido que la entidad tiene para con su entorno.

Pues bien: hay una manera de pensar que considera que el valor, es una cualidad yacente sobre un depositario o "bien", del cual es su adjetivo.[1] No comparto esta manera de pensar. Veamos ante todo, algunos casos: la madre cumple una función vital, necesaria, para la supervivencia de sus cachorros. La corriente marina es vital para la vida de los peces; los nucleones son necesarios para que se conserve el equilibrio del átomo; alguien tiene un celular *valioso* en su bolsillo. En los cuatro casos citados, se trata de entidades que cumplen una *función* en relación a algo: tienen *sentido* en relación a ese algo: esto es, esas entidades "*valen*" para algo. Sin embargo, esto no justifica a decir que en los cuatro casos mora un valor, ni aun el valor de la utilidad.

Ante todo: que algo "valga", no significa que es portador de algún valor, pues el concepto de "valor", se acepte o no, implica una función mental *comparativa* y contextualizada: si a algo le reconozco valor, es por comparación con lo que no tiene ese valor: reconozco su "valer", pero comparativamente, y dentro de un contexto: eso es lo que implica el "valor". Por lo mismo, esa función mental comparativa, es también *selectiva*, pues implica un destacar la entidad portadora de ese "valor", dentro de su entorno. A una piedra en el camino, le reconozco algún valor de utilidad para que algún posible transeúnte se valga de ella para defenderse de un perro rabioso, pero le reconozco ese valor, en relación a las arenas del entorno, a las cuales no les reconozco el susodicho valor. De tal manera, sin conciencia valorante no hay "valor".

---

[1] Según Hilary Putnam, la investigación muestra una estructura de valores intrínseca: los valores cognitivos (Putnam y Habermas, 2008, pp 90 s).

1.2 LA CARENCIA DE CONTENIDO SEMÁNTICO DEL CONCEPTO "VALOR"

El concepto de "valor" que mantienen las teorías axiológicas, es incoherente, porque no hay correspondencia entre su connotación y su aplicación: por su connotación, el concepto alude tan sólo a lo que es propio de las cualidades valiosas; no obstante, es aplicado tanto a lo valioso como a lo meramente constitutivo. La doctora Adela Cortina efectúa una categorización de lo que ella denomina "valores", e incluye en su escala, "valores" tales como caro, barato, abundante, escaso, sano, enfermo, enérgico, inerte, fuerte, débil, es decir, denomina "valores" a las cualidades constitutivas.[2] Por su parte, J. Muñoz incluye como valor, "lo adecuado",[3] y Enrique Gervilla incluye como valores, la casa y el coche. Yo me pregunto: lo deficiente, lo inadecuado, ¿son cualidades constitutivas o valores?

El caso es que la axiología comprende bajo la categoría general de "valores", tanto lo axiológico como lo no-axiológico: la justicia, la honestidad, la belleza, la utilidad, la sacralidad, la abundancia, la escasez, la adecuación..., son cualidades relacionales de los objetos, pues su contenido se reduce a la relación del portador con alguna otra entidad. Son cualidades que descansan en un depositario, en su relación con alguna otra entidad.

Pero también incluye dentro de la categoría de "valor", a "la salud", "la enfermedad", "la energía". Adviértase que salud y enfermedad, si bien son condiciones no-substantes, no son relacionales, esto es, no hacen referencia a otra entidad: un animal está sano, enfermo o enérgico, pero, semánticamente, no por relación a algo.

Si en la denotación del concepto, no existe un límite entre valores y cualidades constitutivas, ello significa que habría una comunidad constitutiva entre "cualidades constitutivas" y "valores".

---

[2] Cortina, A. (2000, p. 121)
[3] Muñoz J. (1998, p. 209)

Ahora bien: por hipótesis, se sabe que no son identificables las cualidades constitutivas y las cualidades que hacen valer al depositario. En consecuencia, no podemos concluir que las cualidades constitutivas señaladas en la tabla axiológica como "valores", tengan calidad de tales. Ahora bien: si por hipótesis, ambos tipos de cualidades son de la misma naturaleza, la conclusión inevitable es, que todas las cualidades mencionadas en semejantes escalas, no pudiendo ser todas "valores", han de ser constitutivas. Y en efecto, los denominados "valores", no son más que cualidades constitutivas.

Lo que confunde a la mente es, la peculiaridad que tienen ciertas cualidades constitutivas de los nexos de interdependencia del mundo objetivo: la *utilidad* de una piedra, por ejemplo, es constitutiva de la relación entre las posibilidades encerradas en la piedra como objeto contundente, y la necesidad humana. La justicia es una cualidad constitutiva de la convivencia entre seres humanos; la belleza es una cualidad constitutiva de la relación entre la armonía y la expresión de la entidad bella, y el espectador. La compasión, la caridad y el amor, son cualidades constitutivas que pueden ser halladas insertas en las relaciones entre los seres vivientes, y ofrecen indicadores conocidos por la ciencia factual. Insisto: es ese carácter correlacional de las cualidades constitutivas de este tipo, lo que ha confundido a las mentes y las ha llevado a darles un status sui generis de "valores".

Considero que no existe un límite definido, preciso, entre las cualidades que "hacen valer" y las cualidades constitutivas. La justicia "hace valer", pero es innegable que es constitutiva de las relaciones humanas. Por algo, la axiología tradicional concede el mismo status –dizque axiológico-, a la enfermedad y a la belleza.

La opinión generalizada es, que "belleza", "justicia", "amor", "caridad", "la patria", "la raza", "el pueblo", ..., son valores. Mi opinión contraria es, que son, o bien, entidades sustantivas, o bien, cualidades constitutivas de las entidades. En tanto que son cualidades adjetivas a un nexo objetivo del mundo entitativo, son plenamente identificables, analizables y mensurables en el mundo extra-mental. La belleza es armonía y expresión; un paisaje bello, significa un paisaje que reúne armonía y expresión; un fallo judicial "justo", es un fallo que da a cada cual lo que le corresponde. El hecho de que estas cualidades constitutivas

tengan un carácter referencial, no autoriza a declarar que sus depositarios "valen". No niego que la belleza, la honestidad, la justicia, puedan encerrar ónticamente algo más que lo constitutivo (su referencialidad, su ser parásitos); pero lo que rechazo es que la axiología actual se basa en tan sólo lo constitutivo, para declararlos "valores". (Peor es aun el caso de las entidades sustantivas: "el pueblo" y "la raza" del nacional-socialismo, también tenían características definidas e identificables). Considero que el ser "parásito" de un depositario, y la referencialidad, siendo constitutivos, por sí solos no autorizan a calificar a estas cualidades como "valores", pues con ese criterio que maneja la axiología, la toxicidad que la piel de la rana tiene para sus predadores se constituiría en un particular de algún "valor". En suma, el criterio en el que se basa la axiología para calificar a algo como valor, es muy pobre, pues se sustenta tan sólo en lo constitutivo y factual, y eso no nos permite diferenciar a lo axiológico de lo no-axiológico. Para calificar a algo como "valor", se basa en tan sólo características tan objetivas e identificables, como lo son la presión cardiaca o las mitocondrias. Es por eso que desde su enfoque, desaparece el límite entre lo que se ha dado en llamar "valores", y lo que se llama "cualidades constitutivas"; qué es lo que diferencia al "valor" de las cualidades constitutivas: no se sabe. Si no hay un límite entre ambos, ello significa que hay una comunidad constitutiva entre "cualidades constitutivas" y "valores"; y dado que no podemos concluir que todas son valores, esta lógica nos lleva a la absurda conclusión –formalmente correcta-, de que todas son constitutivas (incluidos los llamados "valores" espirituales y religiosos).

Por otra parte: aquello que la axiología toma como "valores", algunas veces, no son cualidades, sino entidades sustantivas: la vida confortable, la libertad, la salvación, la sabiduría (según la escala de Milton Rokeach);[4] para el nacional-socialismo, era valor la familia, para otros, es la patria. También acepta la axiología como valores válidos, los modelos conceptuales o principios: los conceptos de "la familia", "la raza", "el pueblo", tales como los configuraba el nacional-socialismo, el principio de "la vida", tal como la entendía Friedrich Nietzsche, el Nirvana, tal como lo entienden los budistas.

[4] Rokeach, M. (1973, p.213)

Peor aun: dentro del conjunto o clase de los valores, también son incluídos los deberes, lemas y virtudes humanas. Por ejemplo, el cristianismo promueve los valores de la humildad, el perdón, la caridad. Para el judaísmo, son valores "la manifestación de obras de caridad", "el visitar a los enfermos", "la caridad", el *HevráKadishá.* Ahora bien: adviértase que por hipótesis, los valores son cualidades parásitas, adjetivas, que hacen que sus portadores valgan. Observemos que estos supuestos valores, se asientan o apoyan en su respectivo portador y lo hacen valer; pero ¡cada uno de ellos también es un portador!! En efecto: cada una de estas virtudes o deberes, a su vez puede ser el depositario de cualidades que lo hagan valer; por ejemplo, la compasión es sublime, la caridad es noble, el arrepentimiento es conmovedor.

Esto significa que los valores, que por hipótesis son parásitos y adjetivos de sus portadores, son a su vez, portadores de otros parásitos: esto es: a la vez que son cualidades parásitas, son "bienes". Esto significa que existe un relativismo entre los contenidos semánticos de "valor" y "depositario". Se impone entonces el rigor de la conclusión: si algo es a la vez valor y depositario, no es su constitución óntica interna la que determina su valor.

Se desprende que, siguiendo esta lógica, algo es "valor", no por su constitución óntica interna, sino por su función de adjetivo o parásito con respecto a algún depositario; es éste el que lo hace valer: no vale por sí solo. Entonces, cualquier parásito sería valor: el color hace valer a la casa con la que está pintada, el aullido hace valer al lobo...El aullido y el color, harían valer no por ser valores, sino por ser cualidades parásitas o adjetivas. Esta situación paradójica, determina que sea indebido el incluir a los deberes y virtudes, que son bienes, dentro del conjunto de los valores.

Resulta ser un uso arbitrario del concepto de "valor", porque sus mentores lo aplican indistintamente a la entidad que vale, y a aquella cualidad parásita que la hace valer. Entonces, si dicen que valor es una cualidad parásita que hace valer, resulta que el concepto "valor", es un concepto devaluado, sin validez: no es ni ambiguo ni vago, sino contradictorio y vacío. Admito que un término sea vago, ambiguo o polisémico, pero un concepto no puede encerrar incoherencia entre su connotación y su denotación, pues ella lo hace un imposible.

Y como si esta heterogeneidad de la connotación y de la denotación del concepto "valor" no fuera aun suficiente, los estudiosos incluyen dentro del conjunto de los "valores", además de las categorías axiológicas como "belleza", "justicia" ..., entidades dizque axiológicas: lo limpio, lo alegre, lo valiente, lo obediente, lo amargo...Esto lo puede usted constatar en las tablas axiológicas ofrecidas por Max Scheler y por Milton Rokeach, por ejemplo.

Si incluimos en el conjunto de los valores, a *lo* limpio, *lo* dulce, *lo* amargo, *el* obediente..., como estamos refiriéndonos a los soportes de cualidades: estamos incluyendo a substantes o sujetos depositarios: esto es, estamos hablando de "bienes"; pero un bien, no puede ser un valor: un bien es lo que posee un valor.

Como conclusión de lo anterior, se impone la lógica: si lo que otros denominan "valor", abarca un espectro heterogéneo que incluye cualidades constitutivas, entidades sustantivas, y paradigmas conceptuales creados por la mente de algún pensador, con esa lógica, es legítimo inferir que si alguna comunidad selvática encuentra en los renacuajos propiedades curativas, los renacuajos se constituirán en un "valor". Los átomos, en tanto que constituyen la materia, también serían valores. Con esta extraña lógica que maneja la axiología, ¿qué es lo que no podría ser valor?: absolutamente nada.[5]

Ahora bien: si los individuos que forman parte de un conjunto, deben estar unificados por algún rasgo común que los identifique dentro del conjunto, me pregunto qué de común puede haber entre las ranas erigidas como valor por alguna tribu amazónica, la belleza, y "obediente": ónticamente, es decir, constitutivamente, no comparten ningún rasgo común. No podría afirmarse que los une su carácter referencial, porque una entidad como una rana o el gato egipcio, no es referencial, es decir, el contenido semántico de "rana", no depende de otro contenido semántico.

[5] No comparto la tesis de Alexius Meinong, cuando reduce el valor de un objeto a su capacidad de afirmarse como objeto de deseo (Meinong 1968c: 341). Siguiendo la lógica de esta perspectiva, puesto que cualquier cosa o cualidad es deseable por alguien, se sigue que todo es valor.

Ahora bien: ¿puede considerarse válida una categoría cuyos miembros referentes carezcan de algún rasgo común que los unifique?: obviamente que no. Esta conclusión forzosa que nos sobrecoge, de que *todo* puede ser un valor, deslegitima a la axiología veterana. Esta aplicación holística e indiscriminada de "valor", deslegitima el concepto de "valor" que maneja la axiología tradicional: si todo puede ser valor, el concepto "valor" y el vocablo "valor", pierden contenido semántico, y todo valor referencial.

1.3 LA CONFUSIÓN ENTRE CUALIDADES CONSTITUTIVAS Y VALORES

En lo que se denomina "valor", deberíamos reconocer más bien, un calificativo axiológico, que no debe ser confundido con las cualidades constitutivas de la entidad.

Nadie niega que la *uncaria tomentosa* sea saludable; pero el "valor" que le impone la mente, no es el ser saludable, sino el ser "importante para la salud humana". El cuchillo corta; pero el cortar, no es su valor, sino el que le reconoce la mente, como calificación de su cualidad de cortar, en relación con la necesidad humana: lo califica al cuchillo como "útil". La piedra es un proyectil contundente; pero su cotundencia no es un valor, sino una cualidad constitutiva de la entidad. La mente califica dicha cualidad en función a su utilización en la defensa, y le asigna el calificativo axiológico de la "utilidad". La hembra cuida y alimenta a sus cachorros, mas esa cualidad instintiva constitutiva, no es un valor; es la mente, la que la califica como algo "imprescindible", o vital. La fuerza centrípeta, cumple una función para la estabilidad del sistema, pero la mente la califica como "infaltable", y esto ya tiene carácter axiológico. Una obra de arte reúne armonía, expresión, nos produce deleite...pero ninguna de estas sus cualidades constitutivas son valores; la mente les asigna calificativos de "belleza", "solemnidad" o "grandiosidad", que ya son calificativos axiológicos.

De esto se desprende que, en tanto que no intervenga la mente humana, no hay valores. Se suele dar categorías de "valor" a una serie de virtudes, que son cualidades del hombre en su relación con los demás: honestidad, humildad,

respeto, ternura, autenticidad, desapego, compañerismo, disciplina, tolerancia, etc. Todas las cualidades de este tipo, pertenecen a la constitución de la personalidad del hombre en su trato con sus semejantes. Son tan constitutivos, como el coeficiente de inteligencia, el tipo de carácter o el grupo sanguíneo. Hay supuestos "valores" como los que Thomas Kuhn asigna a los paradigmas: coherencia, amplitud, adecuación empírica, los "valores cognitivos" que señala Putnam, tales como la coherencia y la simplicidad...[6] Aquellas cualidades, por lo tanto, no pueden ser valores. No niego que cumplan una función en el entorno social, que tengan sentido en relación al conjunto, y que "valga" su presencia en función a la integridad y estabilidad del entorno social; pero ello no amerita para que sean considerados "valores" (más adelante, preciso la diferencia entre el "valer" constitutivo y el "valer" axiológico). De lo contrario, siguiendo esa lógica, tomando como criterio la funcionalidad para algo, también deberíamos considerar "valores" al tipo de personalidad, al coeficiente de inteligencia, a la bulimia, al nivel de colesterol...

No veo ninguna diferencia de naturaleza, entre la honestidad, la deshonestidad, y el nivel medio de colesterol de una población humana, o sus orígenes ancestrales: todas son cualidades constitutivas que pertenecen al ser de los sujetos y de la comunidad. A los mentores de este enfoque en análisis, yo les pregunto: siguiendo vuestra lógica, ¿por qué no consideramos valores también la paramnesia, la fiereza del tigre, y la toxicidad de la saliva del dragón de *Komodo*?; a lo cual, se me responderá: porque no son edificantes para la convivencia y plenitud humanas. Replico: es que ustedes con ello, las están calificando axiológicamente a las primeras cualidades, como edificantes para la convivencia y plenitud humanas.

El que sean muchas de aquellas cualidades, "positivas" para la sociedad y para la realización o plenitud del sujeto, no implica que no sean constitutivas de la integridad óntica del "depositario". Si calificamos a la honestidad, a la templanza, al humor, como indispensables o como constructivos..., esto último sí tendría carácter axiológico, pues se trataría de cualidades no-constitutivas del ser de la entidad.

---

[6] Putnam y Habermas, 2,008, pp. 90 s

La corteza del sauce, siempre encerró la propiedad de mitigar la migraña humana, desde antes de que hiciera su aparición el homo sapiens. Hoy el farmacólogo califica a la corteza del sauce como "impresionante". Luego, antes de la aparición del homo sapiens, existía aquella cualidad, mas dicha cualidad, ni era ni es el reciente "valor" de "impresionante". La justicia es, dar a cada uno lo que le corresponde, según derecho o razón. Pero la justicia, si bien "vale" para que no se desintegre el tejido social, de por sí no es un valor; el humano la califica como "imprescindible", y este calificativo -que también se aplica a otras entidades-, sí tiene un contenido axiológico.

La confusión –acá denunciada– entre cualidades constitutivas y valores, es lo que ha llevado a muchas mentes a considerar como valores a la mentira, el orgullo, la hipocresía ("valores negativos"), la libertad, la patria...Cuidado: la libertad tiene cualidades constitutivas, pero de por sí no es un valor ni es axiológica. La mente la califica como "liberadora", "promisora", y estos calificativos ya tienen un contenido axiológico.[7]

1.4 EL PAPEL DE LA SUBJETIVIDAD DE LA CONCIENCIA VALORANTE

Mi tesis es que el denominado "valor", no es objetivo: lo que existe en la realidad extra-mental, no son valores, sino relaciones entre fenómenos; en ellas no está lo axiológico: lo axiológico está en el apego o el rechazo al "apreciarlas". Esos "valores" son entidades tan extra-axiológicas como lo son la segregación racial, la desigualdad, la agresividad, la crueldad, el apogeo económico...

En cuanto a los valores estéticos: lo sublime, lo abrasador, lo bello..., es el humano el que lo aprecia con apego como bello, sublime, abrasador, grandioso.: lo que está en la realidad objetiva, no es en sí ni bello ni grandioso; prueba de ello es, que la misma entidad, para unos sujetos valorantes puede ser bella, grandiosa o sublime..., pero para otros, -o en otras diversas condiciones–, no.

[7] Ya Ludwig Wittgenstein, negaba que los hechos tuvieran un valor intrínseco y absoluto. Optaba por la relatividad de los valores: el valor está en función a algo (Wittgenstein, L. (1,967). pp. 37-41).

La catarata, es sublime, grandiosa, espectacular, para la mayoría de los humanos adultos que súbitamente la visitan; pero supongamos que el sujeto valorante es de una estatura mucho mayor que la altura de la catarata: en ese caso no la hallaría ni sublime, ni grandiosa, ni espectacular. La tranquilidad de la campiña, es acogedora para el visitante citadino, pero es aburrida y monótona para el campesino que en ella labora diariamente.

En consecuencia, ello depende de cómo esté estructurada la conciencia del sujeto valorante, y ello a su vez depende de cómo el contenido de ésta se haya conformado, no solamente en atención a sus rasgos filogenéticos, sino en atención a las relaciones entre dicha conciencia, y su circunstancia o mundo.

Estas relaciones son completamente independientes de la mente valorante; pero en el momento en el que ésta adopta una posición receptiva ante ello, se deja impactar, impresionar emotivamente, y entonces asume una actitud apreciativa. Es entonces cuando puede valorar lo que ordinariamente no son considerados "valores". Por ejemplo, lo "insignificante" –que la axiología no lo cataloga como un valor-, puede ser valorado positiva o negativamente; así por ejemplo, en el frente de batalla, para una patrulla con sus municiones agotadas, la dotación recibida de unas poquísimas municiones puede ser valorada negativamente por estos combatientes, como "*insignificante*": ellos deploran la insignificancia, pues ésta tiene una significación vital para la supervivencia ante el enemigo en el frente. Lo que es más: esa misma insignificancia, puede ser valorada por el enemigo positivamente, dado que le resulta favorable. Lo "excedente" puede ser valorado negativamente; por ejemplo, un exceso de colesterol en la sangre, o un exceso de peso en una lancha salvavidas…; pero puede ser valorado lo "excedente" positivamente, en otras circunstancias de la vida.

El tiempo, es una entidad no valiosa para el físico, que lo estudia "neutralmente"; pero sí es valioso para el postulante a la universidad que rinde un examen de admisión. La velocidad es una cualidad constitutiva no "valiosa" para el físico; pero para la mujer en fuga perseguida por un delincuente, es valiosa esa misma velocidad. Me pregunto, ¿qué diferencia existe entre la velocidad percibida por la mujer en fuga, y un "valor" como la belleza?: ambas tienen un sentido para la conciencia, y son valiosas ante ésta. ¿O es que la

belleza por ser "valor", es más valiosa que la velocidad? Si la conciencia del ser humano no fuera nada más que la conciencia neutral del físico, tendente a dejar constancia o dar cuenta de lo que es, de cómo es y por qué es... ¿sería un "valor" la velocidad? Si la conciencia humana crea lo axiológico en una cualidad física, ¿por qué no podría crearlo también en la belleza o en la amistad?

Las obvias respuestas a estos interrogantes, nos llevan a concluir que lo valioso no lo halla la conciencia humana, sino que lo crea. Pero la conciencia, al valorar, no discrimina si lo valorado es un depositario o "portador", o una cualidad constitutiva del depositario: todo es valorable por ella; valora la velocidad, el tiempo, la masa, el átomo... (Thomas Kuhn, reconoce que los paradigmas científicos tienen valores, tales como la precisión, la coherencia, la amplitud, la simplicidad y la fecundidad, y a partir de Putnam y Laudan, se acepta que la contrastabilidad de las hipótesis científicas, es un valor. Esto, pese a que la axiología vigente les da el status de "cualidades constitutivas").

No es como cree el objetivismo, que en la realidad extra-mental existe la diferencia entre lo axiológico (los valores) y lo no-axiológico: allí, todo es no-axiológico. Lo axiológico es un añadido, tanto al depositario no-axiológico, como a las cualidades constitutivas. Puesto que la velocidad del ejemplo, ónticamente no cambia, y según como la tome la conciencia, se equipara axiológicamente o no, con alguna cualidad distinta constitutivamente, se concluye que lo axiológico no es un componente constitutivo de la entidad, sino añadido por la conciencia.[8]

Se desprenden de lo dicho, dos problemas. Ciertamente existen situaciones o cualidades reales, tales como "importante", "prudente", "imprudente", "excedente", "insignificante", "inteligente", "torpe", "tardío", "sucio"..., y todas las situaciones y cualidades extra-mentales: no son valores, pero son

[8] Según Max Scheler, los valores son "ideales": escribía: "(...) en el bien, es objetivo el valor (siempre lo es) y al mismo tiempo real (...). Por el contrario, las cualidades valiosas son 'objetos ideales', como lo son los olores y las cualidades de sonido". [Scheler, M. (2000), pp. 43, 67]. Por su parte, Edmund Husserl suponía que hay valores "ideales", supratemporales [Husserl, E. (1984). XXXVII. Parágrafo 16. P. 72]. No puedo entender entonces, cómo se explica la "razón suficiente" de semejantes "valores", ni cómo se explica su ser, si tienen ser en sí y por sí con respecto a la condición humana, que es "real".

susceptibles de más de una apreciación axiológica. He aquí el primer problema que se desprende:

¿En qué se basan quienes defienden la existencia de los valores, para decir que las cualidades mencionadas no son valores; ¿por qué son valores lo útil, lo saludable, y no son valores lo sucio y lo tardío? Se me contestará: es que lo útil y lo inútil, lo saludable y lo insalubre, como todos los valores, tienen alguna significación para la vida humana. Yo respondo, que ello no puede ser el criterio de discriminación si se expone la idea en toda su vaguedad, pues la significación para la vida humana ha de entenderse tan sólo en sentido axiológico, esto es, cuando esa situación o relación extra-mental estimula la capacidad emotiva del sujeto valorante.

No es cierto pues, que aquellas situaciones antedichas -lo sucio, lo tardío-, no tengan ninguna significación para la vida humana: ello depende de cada sujeto valorante. Yo sostengo que no hay ninguna diferencia entre dichas situaciones, y los llamados "valores"; sostengo que los llamados "valores" bajan de su pedestal o sitial axiológico, y conforman el rango de situaciones, relaciones o cualidades extra-mentales, extra-axiológicas, como lo son lo sucio, lo inteligente, lo tardío, lo imprudente, la discriminación, y otras....Sostengo que esas situaciones pueden o no tener significación para la vida humana, que el tenerla no es necesario en su constitución óntica y ni siquiera es parte de la misma, y que es la mente la que puede ejercer su función apreciativa sobre ellas.

¿Bajar de su pedestal?: claro que sí: la justicia, la dignidad, la vileza, la maldad, la libertad, la igualdad, y todos los llamados "valores morales", son cualidades o condiciones de la conducta humana; como tales, son todas ellas, objetivamente evaluables, constatables, mensurables, tanto como lo es la temperatura.

En cuanto a los valores –y antivalores- estéticos (lo trágico, lo cómico, lo tragicómico, la belleza, la fealdad, lo sublime, lo ridículo...), ellos son constatables objetivamente, y no como valores. Por ejemplo: la belleza, si es armonía y expresión, ello es constatable objetivamente como se constata la proporción de salinidad que existe en una muestra de agua marina. Ciertamente algunas de estas situaciones objetivas –mal llamadas "valores"-, involucran en

la relación al sujeto valorante; por ejemplo, lo sublime, es algo muy superior y elevado en relación a los menesteres cotidianos del sujeto valorante: lo es el cielo estrellado, pero también una melodía de violín sin ritmo...porque el ritmo es lo cotidiano, lo doméstico. Pero eso es constatable y mensurable objetivamente.

En cuanto a lo grandioso e imponente: es una situación que incluye al sujeto valorante en la relación, pues implica la relativa pequeñez e insignificancia de éste; tal es así, una catarata, que lo empequeñece al espectador, dada su imponente altura; pero esto también es objetivamente constatable como se constata la salinidad de la muestra de agua.

Respondiendo al interrogante del problema líneas arriba planteado pues, diré que no hay la diferencia entre "valores" y "situaciones extra-mentales": todo es, situaciones extra-mentales y extra-axiológicas: lo sucio, la discriminación racial, la explosión demográfica, lo inoportuno, lo bello, lo sublime, lo sagrado y lo profano...: todo ello, mensurable objetivamente como lo es la explosión demográfica mediante el instrumental estadístico, o la temperatura ambiental mediante el termómetro. Es de advertir que lo que la axiología tradicional denomina "valor", pasa a ser una simple situación extra-mental y no-axiológica: la justicia o la vileza por ejemplo.

1.5 LO AXIOLÓGICO NO SIEMPRE REQUIERE DE UN REFERENTE EXTRA-MENTAL

Es más: yo le pregunto al lector: ¿se ha establecido el límite entre el status de una cualidad "del ser", y el status de una cualidad del "valer", entre lo constativo y lo valorativo? Por ejemplo, un refresco saboreado en una calurosa tarde tropical, es fresco; la frescura no obstante, quien la saborea, la aprecia con "apego". ¿En qué se diferencia en este caso, la apreciación axiológica de la sensación placentera? *Todo lo axiológico, en este ejemplo, tiene su base de sustentación, su matriz, en lo subjetivo*, que es la sensación placentera: es el mismo flujo de subjetividad, en el que la frontera entre lo uno y lo otro no existe; va emergiendo lo axiológico, a medida que el sujeto percipiente va tomando conciencia estimativa del estímulo: de la significación y del sentido del estímulo productor de su placentera sensación. No existe un límite definido: es como el

caso de aquellos metales que al calentárseles, paulatinamente se van haciendo luminosos, sin que se pueda establecer el límite entre su opacidad y su luminosidad. Lo axiológico, no es nada más que un despertar de la conciencia que, emotiva, objetiviza al estímulo, haciendo de él un "*obiectum*". Entre la sensación de frescura y la emoción expresada en "¡qué agradable frescura!", la diferencia es, la disposición de la conciencia; pero es la misma conciencia la que simultáneamente puede estar percibiendo constativamente y neutralmente, y valorando.

Y he aquí pues, una prueba más de que lo axiológico no es extra-mental: consiste en que el acto de la valoración no requiere de una categoría o sustantivación lógica especial –que como tal, tiene un referente objetivo-: no requiere de una función lógica declarativa (los conceptos) o judicativa: no implica una "toma de posición" frente a algo referente, como es el caso del juicio; ni aun implica una ideación o conceptuación, en el sentido de que se configure en la mente del valorante, la idea correspondiente al estímulo: en nuestro ejemplo, no necesariamente en la mente del valorante ha de configurarse la idea de "agradable". Por lo tanto, la valoración no siempre requiere de un referente extra-mental.[9]

El acto de valoración, se reduce a una reacción emotiva que se sobrepone a la conciencia constativa, en el sentido de que la implica. Aun un niño menor o un oligofrénico, incapaz de formar lógicos conceptos en su mente, experimentan experiencias de estimativa.

En tal virtud, no es el caso de que lo constativo y lo axiológico requieran cada cual, de sendas categorías lógicas, por pertenecer supuestamente, lo primero, a una "esfera" de lo mental, y lo segundo, a una "esfera" de lo extra-mental.

El sujeto que se deleita escuchando una sinfonía, a la vez que constativamente percibe los sonidos, simultáneamente puede valorar o estimar, sintiendo: "¡qué

[9] Por lo tanto, no es cierto que lo axiológico requiera de un "juicio existencial" como pretende Alexius Meinong. La emotividad es impresionable, sin necesitar de ninguna función intelectiva (A. Meinong 1968b: 40nong).

conmovedora es!"; o puede expresar su estimativa suspirando, entrecerrando los ojos, llorando...

Es que el acto de valorar no necesita de una categoría lógica especial que lo exprese, y esto, porque no es un producto, cosa u objeto, algo con sustantividad óntica: es un deviniente proceso, no substante sino más bien adjetivo y sustentado con respecto a la conciencia valorante. Ese valorar, -insisto-, ni siquiera necesita darse con independencia con respecto al percibir constativo, ya que puede ser consubstancial con éste: puede devenir concomitante y confundido con el percibir constativo –que ciertamente por principio le sirve de base. Por ejemplo, a la vez que percibo una escena de iniquidad, la "aprecio", denigrándola desde un comienzo.

Todo esto pone de manifiesto pues, que el valorar es un *reaccionar* emotivo –no estoy diciendo "*reacción* emotiva", a fin de enfatizar la falta de sustantividad de esta vivencia.

Ahora bien: el carácter subjetivo de la matriz de la valoración, sugiere que lo axiológico no es extra-mental: lo axiológico, para ser tal, se reduce a la estimativa, se agota en ella, y no necesita de nada más para ser axiológico, salvo del estímulo (procedente de una ecuación, por ejemplo), que es algo común para lo constativo, y es de carácter extra-axiológico.

2. LA FUNCIÓN DE LA CONCIENCIA VALORANTE

2.1 EL "VALOR" NO ES CONSTITUTIVO

Pero de las precedentes reflexiones, se desprende además otro resultado: me pregunto por qué es que una misma cualidad o situación extra-mental, sirve de soporte a diversas valoraciones aun contradictorias, y aun en el mismo sujeto valorante. Por ejemplo, lo sucio, merece varias estimativas: repugnante, inútil, útil, insalubre.... Una melodía puede merecer las valoraciones de "bella", "útil", "saludable", "agradable" y "sublime". Pero también sucede a la inversa: una misma estimativa, se puede aplicar a una variedad de situaciones extra-mentales; por ejemplo: "útil" puede ser algo limpio, o bien, algo reparado, algo armonioso, alguien bondadoso, algo nutritivo...y estas situaciones son constitutivamente nada semejantes.

Me pregunto: ¿es lógico pensar que en la naturaleza virgen extra-mental, se den este tipo de relaciones? Si una cualidad la aplicamos calificando a dos entidades extra-mentales tan diversas ontológicamente –por ejemplo lo "inútil" (valoración negativa), se aplica por igual a algo sucio y a un rufián mentiroso-, es obvio que dicha cualidad no es consubstancial ónticamente a esas entidades, sino que se les aplica por relación a algo exterior que las unifica: es pues una cualidad advenediza a dichas entidades. En consecuencia, los llamados "valores", no solamente no son constitutivos de sus depositarios, sino que denuncian una intervención heterónoma que los califica.

(No comparto la tesis de Christine Tappolet y de Karl Johnston, de que los supuestos valores extra-mentales nos son revelados por nuestras emociones, las cuales tendrían una función cognitiva.[10] La emoción no conoce, sino que expresa: y lo que expresa es, el fondo de la bullente e idiosincrásica vida

10 Tappolet, C. (2000). pp. 8-9. Johnston, K. (2001), p. 189

anímica del sujeto. Por eso es, que la misma situación objetiva, puede ser objeto de diversas reacciones emotivas).

El término "valor" es específico; como especie, los individuos que lo conforman debieran tener alguna cualidad común que les sea constitutiva. Ahora bien: adviértase la relación entre una entidad o depositario –que sea valor-, por ejemplo, la patria, y una cualidad valente, por ejemplo, la exactitud (que también es valor). La patria y la exactitud no conforman una unidad entitativa (como la existente entre el lucero y su brillantez), pues ambas son ajenas entre sí. Pero ambas, la entidad y la cualidad valente, son consideradas por este modo de pensar, "valores". La patria y la exactitud, no conforman una entidad sustantiva, como es el caso del lucero, pues la patria no puede ser exacta: ambas son fáctica y conceptualmente, ajenas entre sí. Ahora bien: ¿cómo se explica que no conformando una unidad entitativa, y siendo constitutivamente tan disímiles la patria y la exactitud, ambas estén en el mismo conjunto por ser ambas "valores"?: ¿qué es lo que las unifica dentro de este conjunto?

La patria y la exactitud no son partes de alguna estructura mayor, no están unidas en el espacio ni en el tiempo, tampoco son homólogas: no mora en su constitución algún universal común ni una estructura común; no son ambas partes de un todo común, no comparten origen, causas ni efectos comunes. Por lo tanto, la patria y la exactitud no son miembros de ninguna especie. No obstante, el modo de pensar en referencia, las hace conformar a ambas, el conjunto de "los valores".

He de decir no obstante, que la cualidad de "valor" les es a ambas, constitutivamente ajena; veamos lo que significan como "valores": si son valores, es porque valen; y si valen, es por comparación con algo, con relación a algo, por algo o alguien... Valer, es semejante a "ser igual a" o "ser diferente de". Luego, el valer es algo ajeno a la constitución de la entidad. Entonces, la agrupación de la patria y la exactitud en un conjunto, es una acción heterónoma. Ambas son reunidas en un conjunto mayor por la fuerza, según algún principio heterónomo. Esto significa que si ambas, siendo completamente heterogéneas, están agrupadas en un conjunto como "valores", lo es por algún principio exterior y heterónomo con respecto a ambas: ha de ser algún factor externo que las agrupa, algo que no puede estar en su constitución –como es el caso del

lucero y su brillantez–. Ese algo que incluye a ambas en un conjunto, no puede provenir sino de algo exterior al conjunto. Si la patria y la exactitud, supuestamente, merecen ambas ser apreciadas, ¿en base a qué son merecedoras, si no tienen nada extra-mental en común?

2.2 LA ESPECIFICIDAD DE LOS SUPUESTOS "VALORES"

Aquello que la gente denomina "valor", por lo general tiene un carácter específico: no es exclusividad del individuo, sino que se apoya en la especie, clase o conjunto; por ejemplo, la honestidad. Excluyo de esta consideración, los "valores" que serían entidades individuales, tales como "la vida" propuesta por Nietzsche, "la raza" propuesta por el nacional-socialismo, o el Nirvana de los budistas.

Pues bien: aquello que la gente denomina "valores", son realmente, categorías axiológicas. Si buscamos dónde están los "valores", dentro de los marcos categoriales diseñados por la axiología, no los hallamos: sólo hallamos cualidades constitutivas como la belleza, la honradez, la amistad, o entidades como la familia, la patria, Dios, la vida...

Alguien, en defensa de la objetividad del valor, podría argüir que el asesinato es malo, independientemente de la relatividad de las apreciaciones sobre el mismo. Respondo: la bondad, la caridad, el amor, la belleza..., tienen cada cual un carácter específico, es decir, ninguno se reduce a la individualidad, que es una categoría característica de las entidades de la esfera entitativa de lo real. Dentro de su especificidad, incluyen cada cual, una heterogeneidad de casos individuales: "bello" se aplica al paisaje, a la escultura, a la sinfonía, al poema, a la estructura deductiva... Alguien podría pensar que esas cualidades son valores universales que moran en un conjunto de diversos depositarios individuales. Pero ya he llegado a la conclusión de que aun en su especificidad, son cualidades constitutivas.

Todos esos supuestos "valores", son términos específicos. Ahora bien: la especie es compatible con el individuo, tan sólo mediante dos modalidades: o "es" ella misma el individuo en una interacción dialéctica, esto es, está en el individuo compartiendo con él el mismo status en la individualidad de lo real,

o es un concepto abstracto ideado por la mente para aprehender una clase o conjunto de individuos congéneres.

Resulta que la belleza, el amor, la caridad..., en tanto que específicos, si, dado que por hipótesis, no pertenecen a la constitución del individuo compartiendo el status de lo extra-mental, entonces, su status es el de "conceptos", es decir, ideas forjadas por la mente para aprehender a los individuos congéneres; dicho conjunto es heterogéneo: "útil", se aplica a una herramienta, a una idea-fuerza y a una ecuación...

Se trata de categorías creadas espontáneamente por la mente individual (por una mente innovadora) o por la mente colectiva, y a medida que son usadas, van asumiendo independencia de la subjetividad para constituirse paulatinamente en patrimonio del espíritu colectivo de la comunidad de hablantes.

El carácter abstracto de estas categorías, determina que trasciendan a la relatividad: lo justo puede ser diverso para el africano, para el *kechwa* y para el samoyedo, y no obstante, algo hay de común que se impone a los tres, y eso es lo que recoge la mente colectiva en la categoría "justicia". La "utilidad", es un "modelo" conceptual que utiliza la mente para reflejar una variedad de funciones universalizables dentro de un contexto fáctico, que es la interdependencia funcional.

El referente de cada categoría axiológica, no es un valor, como pudiera creerse. Ello supone que dicho valor sea objetivo, lo cual no es el caso. ¿Cuál es el referente reflejado por la categoría axiológica de la solemnidad?: ¿la solemnidad fáctica?; si así fuera, pregunto: ¿puede ser solemne el firmamento estrellado si no hay alguna conciencia que lo perciba como "solemne" ?: obviamente que no. Luego, la solemnidad no es un valor extra-mental: la solemnidad no es otra cosa que el acto de la valoración especial del firmamento estrellado: ese es el referente objetivo de la categoría axiológica de la solemnidad.

¿Cómo pruebo que los denominados "valores" no son tales sino abstracciones mentales?: una misma cualidad constitutiva puede ser reflejada en diversas abstracciones: la hembra alimenta a sus cachorros: es una cualidad; mas esto se refleja en variadas abstracciones mentales: "vital", "admirable",

“imprescindible” ..., y cada una de estas abstracciones a su vez, relaciona su correlato con sus respectivos congéneres dentro de un conjunto. Pues bien: ¿Cómo se explica que existan tantos “valores” para la misma cualidad fáctica?: la única respuesta es, que se trata de abstracciones intelectivas producidas por la mente.

Con respecto a una catarata: ¿cómo se explica que el mismo sujeto, y bajo las mismas circunstancias, la halle grandiosa, impresionante, útil, sagrada, hermosa?; ¿es sensato suponer que la catarata es el “depositario” de seis valores? El caso de esta manzana es diferente: puede ser dulce, roja, suave, redonda y pesada, debido a que en su constitución existe una pluralidad de aspectos constitutivos; por el contrario, los “valores” de la catarata no se corresponden con una pluralidad de aspectos constitutivos de la misma. Es obvio entonces, que aquella pluralidad de “valores” son ajenos a la catarata; y dado que son “algo”, han de ser abstracciones mentales para calificar a la catarata desde diversos puntos de vista: son abstracciones intelectivas empleadas por la conciencia valorante para aprehender intelectivamente cada tipo de impresiones que le produce la catarata. Pero aun más, muchos de estos supuestos “valores” son especies. Si el valor es por hipótesis, una cualidad yacente, una tal cualidad yacente no puede yacer *la misma* en un universo de entidades individuales disímiles. Por lo tanto, tal cualidad como por ejemplo la belleza, siendo específica, es *la misma* en todos los casos individuales, y siendo la misma, no puede ser una cualidad yacente, sino una abstracción mental.

Aun más: ¿cómo se explica que la misma tranquilidad de la campiña sea acogedora para el citadino que la visita, y aburrida y monótona para el campesino que a diario labora en dicha campiña?; ¿es que el mismo depositario puede ser el portador de dos cualidades de valor que se excluyen entre sí? Los contrarios constitutivos se implican y suponen mutuamente, como las cargas positiva y negativa de la misma electricidad; pero en este caso, no existe tal implicancia: puede existir un contrario, sin necesitar del otro; es decir, la tranquilidad, para ser acogedora, no necesita ser a la vez, aburrida. Luego, “acogedora” y “aburrida”, son abstracciones venidas de fuera para calificarla a la tranquilidad.

La tesis contraria a mi enfoque, plantea que el valor está yacente ahí en el depositario o portador (dizque en su relación con un sujeto). En el supuesto de que así fuera, entonces, en el conjunto o clase de los objetos sublimes por ejemplo, le acompañaría a cada entidad, cual su "portador", la sublimidad. Empero, es el caso que estas cualidades son inestables: la misma campiña, según quién la valore, y según el estado emocional de quién la valore, es apacible, aburrida, seductora, misteriosa, aterradora, promisora, rentable.... La versatilidad de los "valores" de un objeto, no es compatible con la relativa estabilidad de sus cualidades constitutivas. Esta versatilidad de la atribución, nos arroja hacia la conclusión de que no existe una unidad objetiva o entidad que unifique a esas diversas cualidades "valentes" del objeto. Ninguna de estas cualidades, guarda una unidad orgánica con las demás.

Por lo tanto, la apacibilidad, por ejemplo, ni pertenece a la constitución de la campiña, ni se asocia con las demás cualidades de la campiña: se asocia con otras apacibilidades que bajo otras circunstancias, son asignadas a otros portadores. Resulta que la apacibilidad tiene un carácter no individual sino específico, y no constitutivo sino de aplicación.

Esto significa que la apacibilidad es ajena, extraña a su supuesto portador (la campiña) y es un constructo mental aplicado a la campiña y a lo que la mente considera sus congéneres. La apacibilidad, para ser objetiva como se pretende, debiera compartir las categorías ónticas del depositario, entre ellas, la individualidad; pero es el caso que no es individual sino específica por su extensión o *denotación*, pues trasciende el marco de la entidad individual (esta campiña). No es que se halle individualizada en cada campiña. Es específica, porque su extensión o denotación, abarca una cantidad virtualmente plural e indefinida de individuos considerados "apacibles".

Ahora bien: los individuos de esa denotación a los que se aplica la apacibilidad, pueden ser los más incompatibles constitutivamente, desde una noche de verano hasta una melodía o una idea. Los marcos categoriales que portan esas entidades, son inconmensurables, pues son categorías tan incompatibles y disyuntivas como la temporalidad y la intemporalidad. ¿Cómo se puede aceptar entonces, que una cualidad supuestamente yacente en el portador, lo sea de semejante heterogeneidad entitativa? Se me replicará: es que

es una especificidad constitutiva a una pluralidad de entes, a lo cual yo respondo: si así fuera, esta cualidad no variaría según los sujetos valorantes.

Aun más: cada una de esas cualidades, dado su carácter adjetivo y cualificador, tiene una índole de especificidad. Me pregunto entonces: ¿cuál es la índole de los rasgos comunes que caen dentro de esta especie? Dos sujetos pueden tener dos conceptos diversos de lo que es la apacibilidad (sin referencia a la campiña): su contenido o *connotación*, puede ser mayor o menor, y también puede ser diferente cualitativamente. Por lo tanto: los componentes de la connotación de la apacibilidad, no yacen en la campiña. En consecuencia, a los rasgos –o componentes- de la connotación bajo la especie de la "apacibilidad", lo que los unifica no es ningún portador, sino algo exterior a todo portador: no son rasgos yacentes en el depositario "apacible": son notas o determinaciones abstractas, que forman la connotación de un constructo extra-objetivo, mas un constructo extra-objetivo no puede ser sino un constructo no-objetivo, esto es, un constructo mental.

Esta estructura tiene como referentes objetivos, a las características reconocidas en toda entidad considerada "apacible". Estas notas del constructo sí son estables: varían en cuanto a su presencia en los sujetos, varían en cada sujeto a lo largo de su existencia: acepto este relativismo; pero dentro de su variación, aquello que da organicidad y estabilidad a estos componentes de la apacibilidad, no es el depositario, sino la mente humana. Tales componentes tienen el carácter de modelos mentales, y el sujeto decide qué entidad objetiva es compatible con dicho modelo, y qué otra entidad no lo es.

Las categorías en examen (siempre que tengan un carácter específico), tienen un carácter instrumental, pues las utiliza el sujeto valorante a manera de "calificativos" para calificar algo como justo, bello, caritativo...Definitivamente, nada de eso que la gente denomina "valores", existe fuera de la mente humana: lo que sí hay es, categorías axiológicas, que son conceptos muy generales creados por la mente para calificar aquello que su capacidad estimativa encuentra como valioso.

2.3 NO HAY VALORES, SINO UN REACCIONAR EMOTIVO

Busco al supuesto valor objetivo en su pureza fuera de la subjetividad humana, mas sólo hallo cualidades o entidades con sentido funcional en relación a su entorno, y categorías axiológicas. Una categoría axiológica no puede ser un valor. Veamos; por ejemplo, la grandiosidad, la aplicamos a una plegaria, a una pieza musical, a una acción heroica y al cielo estrellado; ¿cómo se puede explicar que entidades constitutivamente tan inconmensurables o incompatibles, sean portadoras de una "cualidad común" ?; la respuesta es obvia: lo común, lo pone el impacto estimativo de la conciencia valorante. En cuanto a la belleza: ¡qué constitutivo compartido puede existir entre un teorema bello, un bello sueño, y un paisaje bello!!; comparten algo, es la emoción estética destacable que producen en la conciencia.

Es más: cuando el sujeto aprecia el paisaje, no tiene ante sí la categoría axiológica sino el paisaje. El campesino que a diario ejecuta sus labores en ese paraje, no lo halla bello. Es más: cuando un determinado sujeto de la ciudad se asienta en el paisaje como campesino, con el tiempo deja de hallarlo bello el paisaje. A esta relatividad, aun debe añadirse la polaridad en la que suelen presentarse los "valores".

Es innegable, la relatividad de los llamados "valores": algo vale o no vale, vale más o vale menos, según el tipo de comunidad humana que lo valore, según el momento histórico, las circunstancias, y también, según la idiosincrasia del sujeto valorante. La catarata, para el citadino que la visita por primera vez, es espectacular; mas para el campesino que diariamente labora en sus inmediaciones, no lo es, y es más bien, "aburrida". Ahora bien: la misma entidad, no puede ser a la vez espectacular y no-espectacular. La conclusión lógica que se impone es, que la espectacularidad que se le atribuye, es expresión de una reacción emotiva de la conciencia valorante.[11]

[11] No comparto la tesis del Meinong maduro –el de la "ÜberemotionalePräsentation"-, de que las emociones presentan los valores, toda vez que ello presupone la existencia de un valor pre-existente [Meinong, A. (1968 a): p. 114].

Lo valorable, es algo frente a lo cual no permanecemos neutrales e indiferentes, sino que, o lo acogemos o lo rechazamos: tomamos partido. Ciertamente, el humano puede pronunciarse con respecto a una polaridad, como cuando determina que tal electricidad es positiva o es negativa, que tal temperatura es sobre cero o bajo cero, que el colesterol está alto o bajo..., pero en todos estos casos, la mente lo que hace es, registrar o constatar alguna polaridad existente; y eso, por principio, no es acoger o rechazar algo. Digo "por principio", porque también puede agregarse a la mera conciencia constativa, una conciencia axiológica valorante: constativamente, la temperatura la hallo sobre cero; pero si entumecido, estoy a punto de morir congelado, y me acercan un potente calefactor, esa temperatura sobre cero es acogida por mí axiológicamente: la valoro, estoy a favor de ella: significa que mi conciencia valorante en este caso, se ha añadido a mi conciencia constativa.

Cuando reconozco que la luz del Sol "es necesaria" para las plantas, las palabras de por sí no me dicen si mi mente está en una actitud constativa (neutral) o en una actitud valorativa. Si reconozco que la producción de clorofila por la hoja de la planta, es imposible sin la fotosíntesis, y que ésta es imposible sin la luz solar, simplemente estoy constatando o registrando una situación, o dando cuenta de ella, en una actitud neutral. La posición valorativa de mi conciencia se cumple cuando considero esa misma función de la luz solar, en términos comparativos: la comparo, o bien con su ausencia, o bien con el *smog*.

La honestidad es coherente con las necesidades de la sociedad; esto lo sabe cualquier sociólogo en conciencia constativa o neutral. La valora, solamente cuando la compara con la hipocresía. Esto significa *destacarla, ponerla de relieve, jerarquizarla*: sopesar lo que significa en relación a otros peldaños de la jerarquía, o en relación a su ausencia, o a su opuesto. El caso más palpable es el de las virtudes. Sabemos por ejemplo, que lo justo es dar a cada cual lo que le corresponde. Si absolutamente todas las relaciones humanas se rigieran por este principio, registraríamos lo justo en conciencia neutral solamente; pero por qué es que valoramos una acción justa: porque la comparamos -intuitivamente- con los actos injustos: éstos le dan relieve ante nuestros ojos: la hacen valer. Sin

una conciencia comparativa, lo justo tiene un sentido en función del conjunto, pero no "vale".[12]

Valioso es, lo *"destacado"* por alguien, y para alguien. La belleza de una sola flor bella dentro de un entorno de flores no-bellas, no destaca si no es para alguna conciencia que se impresione por dicha flor: la "destaca". Se me replicará: alguien puede conocer un valor sin impresionarse; por ejemplo, sabemos fría y neutralmente, de la solemnidad de la sangre para el azteca, o de la sacralidad del gato egipcio. Respondo: pero dicha sacralidad fue forjada por los sacerdotes egipcios: el gato fue sagrado por ellos y para ellos; y lo fue, porque lo *destacaron* entre otros animales no-sagrados.[13]

O bien: podemos ponderar, evaluar, la entidad valorada, *destacando* en ella el significado que le hallamos en relación con nuestra situación existencial. Me explico: el objeto valorado, si es valorado, es porque el valorante lo incluye en alguna relación, o con su propia afectividad, o con sus necesidades vitales porque tiene alguna significación para éstas. Por ejemplo, un vado en un río, puede ser peligroso o no para ser atravesado por una manada, y yo lo registro constativamente: no ejerzo en esto necesariamente mi conciencia valorante; pero sí la ejerzo, por ejemplo, si es que la manada tiene alguna importancia para mí, pongamos por caso, si soy protector de la fauna silvestre y me preocupa la extinción del genotipo de la manada; entonces sí el vado lo acojo o lo rechazo según que sea o no peligroso para la manada itinerante. El naturalista indiferente, carente de conciencia conservacionista o de afecto por la vida silvestre, simplemente registra la peligrosidad o no-peligrosidad del vado, pero ni la acoge ni la rechaza.[14]

---

[12] No sin razón, Nicolai Hartmann, para defender la objetividad de los valores, afirmaba que se aprehende el valor allí donde éste le falta el caso real vivido [Hartmann, N. (1948). Kapitel 49].

[13] También Jürgen Habermas afirma que previa evaluación, el sujeto reacciona ante los rasgos salientes o relevantes de su entorno [Putnam y Habermas. (2,008). p. 93].

[14] Con fundamento, Alexius Meinong señalaba que la dimensión del valor no depende sólo de la intensidad con la cual se valora la existencia de un objeto actualmente presente, sino también de la intensidad con la cual la no-existencia representaría un "desvalor".

A un laboratorista clínico a quien le llega una muestra anónima de orina, le es indiferente que el resultado arroje positivo o negativo: se limita a constatar o registrar. Por el contrario, para la paciente, el resultado sí tiene significación, según que desee o no estar embarazada: es que lo incluye a dicho resultado en alguna relación con su afectividad o con sus necesidades vitales, por tener alguna significación para éstas. En consecuencia, la paciente adopta frente a ese resultado una postura emotiva, o de acogerlo, o de rechazarlo.

Y aquí aprovecho para establecer una diferencia entre este "valer" axiológico, y el "valer" constitutivo al que me referido al empezar este estudio: el "valer" axiológico, no estriba en la funcionalidad en relación a algo, sino en lo comparativo: todo el sentido de que algo "vale" axiológicamente, estriba en su comparación con algo que no "vale". Si el Universo exterior a mi conciencia –inclusive mi *soma*–, estuviera constituido por entidades uniformes y cualitativamente indiferenciadas, mi conciencia no hallaría nada que valga axiológicamente, pues no tendría nada qué comparar. El "valer" axiológico descansa en el percatarse de las diferencias. Lo axiológico en esencia, es de carácter comparativo. El valer al que me he referido al empezar este estudio, es sólo un "valer" constitutivo, porque no entraña comparación.

Este "valer" axiológico es subjetivo, y lo voy a puntualizar:

a- Es imposible sin el reconocimiento de una línea divisoria entre valores positivos y negativos. Este reconocimiento no está implícito en el "valer" constitutivo: el suelo "vale" para que crezca la planta; pero con ello no está dicho que ello sea positivo o negativo.

b- Implica que lo valioso ocupa un rango dentro de una jerarquía, posición ésta que no está implicada en el "valer" constitutivo: el suelo "vale" para la planta, y con ello no está dicho que sirva menos o más que otros elementos: este "valer" constitutivo, no es comparativo.

Fuera de mi conciencia está la acción noble en sus diversos grados jerárquicos, está su contraste que es la vileza, pero ello de por sí no es axiológico: es la reacción emotiva comparativa que produce el "destaque" o relevancia, la que pone lo axiológico.

Definitivamente, los denominados "valores", implican el cariz de subjetividad que les da la mente; por ejemplo, el amor siempre existió en la convivencia humana, pero Jesús Nazareno lo eleva a la categoría de "valor" al hallarle un sentido, una significación -comparado con la crueldad imperante-; y algo semejante podemos decir de "la vida" propuesta por Nietzsche, "la raza", propuesta por el nacional-socialismo, "el trabajo" propuesto por los marxistas, la "*budheidad*" propuesta por los budistas...Con esta lógica, para el nativo de las selvas, el cerro que venera (*apu*) también es un valor...y cualquier cosa puede ser convertida en valor por cualquier mortal creador de "valores", siempre que le impacte alguna significación que esa cosa tenga para su comunidad, para la convivencia humana, la haga pública, y se inserte en el espíritu colectivo de la comunidad. (Entre paréntesis señalaré que, puesto que todo puede ser valor, resulta que cualquier escala axiológica resulta ser un formato categorial muy estrecho, grosero y discriminativo, para albergar a todo el universo de posibles valores).

Todo esto nos lleva a concluir que el llamado "valor" no reside en el bien o depositario, sino que todo lo axiológico nace de la conciencia valorante, lo impone ésta. Pues bien: este poner de relieve y destacar, no es una intelectiva reflexión: es una intuición emotiva. Tan emotiva, que mi conciencia valorante ante lo valorado, no puede no asumir un partido: o lo acepto y acojo, o lo rechazo. No puedo destacar, poner de relieve, sin que ello implique una reacción afectiva frente a lo destacado.[15]

El reaccionar emotivo de los miembros de una comunidad, y según sean las circunstancias vivenciales y existenciales de la misma, da como resultante, que las reacciones, independizándose de sus autores, adquieran objetividad en el "espíritu colectivo" de la comunidad: por ejemplo, la nobleza, la honestidad; esto es lo que la axiología denomina "valores", y que yo lo denomino "categorías axiológicas": son categorías que aprehendidas más o menos completamente por cada integrante de la comunidad, éste las utiliza para calificar las cualidades por él destacadas. No son "cualidades parásitas", sino

---

[15] Ya Otto Ritschl, expresaba que la pretensión de reducir al hombre a una máquina indiferente de conocimientos, choca con la vida, con sus incitaciones a la alegría y al dolor, al amor, a los celos, a la ambición y al odio. Es más: todos los sentimientos constituyen un valor o un desvalor (valor negativo) [Ritschl, O. (1895). pp. 16-18].

modelos mentales, intelectivos, artificios o constructos lógicos inconscientemente forjados por el colectivo, con una función instrumental para calificar aquellos aspectos del ser objetivo que para cada cual resulta impresionante.[16]

Ahora bien: la toma de partido, constituye una disposición anímica afectiva; en sí no es volitiva: un jurado calificador decide declarar ganadora del concurso de belleza a una candidata; esto es una decisión volitiva; anterior a ella, y suponiéndola, tuvo que efectuarse aquella toma de partido. La decisión, en sí misma no es axiológica, pero supone un soporte axiológico que es la toma de partido. Querer hacer algo, disponerse a hacer algo, supone perseguir un objetivo, presupone también una decisión consciente...; pero ese acto volitivo no presupone necesariamente una toma de partido, por ejemplo, un operario puede ser obligado por un patrón, a efectuar algo que le repugna hacer; efectuarlo, no supone pues que sienta apego por lo que hace, o que asuma una posición afectiva favorable con respecto a ello.[17]

Alguien me replicaría: hay entidades ante las cuales no es necesario experimentar una reacción emotiva para reconocer en ellas un valor: la "utilidad" de los materiales de construcción o la "salubridad de los medicamentos, ambas son valores, y la mente simplemente los aprehende de una manera intelectiva.

Yo respondo: utilidad y salubridad, son cualidades constativas insertas cada cual en la relación de la entidad del caso, con la vida humana, de tal manera que, teóricamente, pueden permanecer incólumes ante una comunidad con mentes apáticas o indiferentes; son pues, cualidades extra-axiológicas. Lo axiológico en cambio, tiene siempre un carácter relativista: esto es, se ubica en una jerarquía, dentro de la cual vale más o menos que otras entidades. En la estructura constitutiva del ser del material útil, no hay nada que haciendo

---

[16] Ya Jürgen Habermas aceptaba el "reconocimiento intersubjetivo" o "perspectiva del nosotros", así como el reconocimiento de estándares evaluativos dentro del "mundo de la vida" [Putnam, H y Habermas, J. (2,008), pp. 94-98].

[17] Robert Eisler tuvo que renunciar a su primitiva idea de que el valor es una cualidad objetiva de ciertas partes del ambiente, y tuvo que admitir que el valor es una falsa objetivación del sentimiento valorativo [Eisler, R. (1902). pp. 5-8].

referencia a lo no-útil, o a lo más o menos útil, lo destaque o lo ubique dentro de una escala jerárquica.

Sin el impacto que me produce lo noble, lo bello, lo sincero, no hay nada axiológico fuera de mi conciencia que sea calificable como "valores". Concluyo pues, que no existen los valores: lo que la axiología denomina "valor", no es más que un acto de ponderación emotiva ejecutada por la conciencia, relievando algo en relación a su entorno o en relación a su personal situación existencial.[18]

2.4 LA DIVISIÓN ENTRE LO AXIOLÓGICO Y LO NO-AXIOLÓGICO NO DERIVA DE LO EXTRA-MENTAL, SINO DE LA CONCIENCIA HUMANA

Cómo dar una explicación común para "valores" tan disímiles como lo bello por un lado, y por otro, lo saludable o lo útil. Pareciera que en el primer caso, el "valor" es algo que impresiona la emotividad del valorante, en tanto que los otros, son "valores" que no la impresionan, sino que son cualidades que nuestra conciencia registra en la realidad, fría y constativamente. Mas no es así: la división entre lo axiológico y lo no-axiológico, no deriva de lo extra-mental, sino de la conciencia.

Ensayaré una supuesta hipótesis aclarativa, diferente de mi susodicha afirmación, y a la cual denominaré "hipótesis X": plantea lo siguiente: el valor es sólo lo que impresiona nuestra emotividad, como los valores espirituales y los religiosos; no pueden considerarse como valores, aquellas cualidades que no impresionan nuestra emotividad, y que sólo pueden ser registradas por la conciencia neutral constativa: tales serían la utilidad, la salud, la sanidad, la fortaleza (de la persona), la energía (de la persona), la abundancia, la carestía, la capacidad, la conveniencia, la adecuación: todas éstas, en la hipótesis, serían cualidades constatables por la conciencia neutral, apática, indiferente. En tal virtud, en este segundo caso, no se trataría de valores, sino de cualidades constitutivas.

[18] Según Javier Echeverría, los valores pueden expresarse en términos comparativos, no-cualitativos (sí o no), ni métricos, y reduce los valores a "funciones no-saturadas" [J. Echeverría, J. (2002). Pp.21-37].

Frente a esta imaginaria "hipótesis X", yo afirmo lo siguiente: lo que ella supone que son los valores espirituales y las cualidades constitutivas, todo el conjunto se reduce a cualidades constitutivas, cuyo reconocimiento sobre la pertenencia o no a un sujeto, depende de dos factores: 1: la contrastación; y 2: el criterio valorativo asumido. La diferencia radica en que las cualidades denominadas en esta hipótesis, "valores espirituales", son reconocidas por nuestra conciencia, principalmente, de conformidad con determinado criterio valorativo, y por el contrario, las denominadas por esta hipótesis "cualidades constitutivas", son reconocidas por nuestra conciencia como pertenecientes a un sujeto, principalmente por medio de la contrastación con un referente, y no tanto por el criterio valorativo. Considero que, no obstante esta diferencia, "valores" y "cualidades constitutivas" se reducen a lo mismo: todos son cualidades constitutivas extra-mentales de las entidades. Me explico:

Estas "cualidades constitutivas" de la "hipótesis X", si bien es cierto, pueden ser percibidas por la conciencia neutral constativa, también pueden ser sentidas por la conciencia valorativa. Por ejemplo: mi vigor físico lo acogeré emotivamente o no, según que sea mi vigor en vísperas de debutar en una competencia deportiva, o según que sea el vigor de alguien para mí desconocido. Y además, mi propio vigor físico puede ser constatado indiferentemente por algún desconocido; sólo cuando impresiona la conciencia valorativa, tiene carácter axiológico. Se desprende de esta reflexión, que el vigor físico es una cualidad constitutiva del organismo, y que puede ser valiosa o no-valiosa, según que la aprecie una conciencia valorativa o una conciencia neutral, respectivamente: lo axiológico del valor físico, se lo confiere la conciencia valorativa.

La diferencia con respecto a las otras cualidades constitutivas –denominadas por la "hipótesis X", "valores espirituales y religiosos"–, reside en que ante estas cualidades, a la conciencia le es más difícil no impresionarse: lo vil, lo bello, lo justo, lo honesto..., tienen la virtud de impresionarnos; aunque no siempre: un juez puede resolver ante lo justo y lo injusto, con fría imparcialidad e indiferencia. Y por otra parte, estas cualidades a las que me estoy refiriendo, se hallan más marcadamente expuestas a la relatividad de las apreciaciones

valorativas según cada sujeto valorante, y según cada contexto. [19] Pero definitivamente, también estas cualidades -denominadas en la "hipótesis X", "valores espirituales y religiosos"-, también pueden ser aprehendidas, como las cualidades denominadas por la hipótesis, "cualidades constitutivas", por ambas conciencias.

En consecuencia: la diferencia entre ambos conjuntos de cualidades es sólo de grado, y no de naturaleza: ambos conjuntos se reducen a cualidades constitutivas no-axiológicas; es la mente, la que puede o no apreciarlas axiológicamente.

2.5 CONCLUSIÓN

No existen los valores ni fuera de la mente humana, ni como creados por ella. Lo que se denomina "valores", es el reaccionar emotivo de la conciencia valorante ante aquellos estímulos que impactan en su afectividad. La mente humana se vale de categorías axiológicas por ella creadas, para expresar el impacto que le producen aquellas situaciones o entidades. En la realidad fuera de la mente humana, no existe la diferencia entre cualidades valiosas y depositarios no-valiosos: cualquier cosa, situación o cualidad, vale o no vale según cómo en cada circunstancia histórica o individual, lo sienta la conciencia valorante del hombre en sociedad.

[19] Christine Korsgaard coincide parcialmente con mi planteamiento, pues escribe que los seres humanos otorgamos valor a los objetos de nuestras inclinaciones, y que esto está supeditado a una máxima o exigencia [Putnam, H. y Habermas, J. (2008). Pp. 53-58].

3. APRECIACIONES ACERCA DEL HOMBRE FELIZ

3.1 ¿QUÉ ES LA FELICIDAD?

Si preguntamos cómo percibe el hombre la felicidad, tenemos que el hombre se mueve entre dos flancos que son lo apolíneo y lo dionisiaco. De tal manera, en la actualidad, el individuo se esfuerza por satisfacer una serie de necesidades que le proporcionan confort: la sociedad actual pues, se ve arrastrada en una carrera hacia una felicidad de corte dionisiaco. Pero, por otra parte, dado que no puede aplacar su frenética necesidad de confort, trata el hombre de aplacar su malestar orientándose hacia los valores apolíneos, esto es, vida simple y tranquila, búsqueda de un equilibrio interior (Cfr. Margot, J. P., 2007, pp. 57 s).

De otra parte, la idea de felicidad que tengan los diversos individuos, es muy relativa. Varía, por ejemplo, al compás de las circunstancias de orden histórico. No es lo mismo un período de calma y abundancia, y un período de guerra y hambruna: en ambos escenarios, el individuo tiene diversa idea de lo que es la felicidad. Inclusive la idea de felicidad varía según el sector de la estructura social al cual pertenezca el individuo. Por ejemplo, existe un límite de la miseria y el sufrimiento por debajo del cual la conciencia ya no tiene idea de lo que es "felicidad".

Yo entiendo por "felicidad", la posición que el sujeto humano asume, de una actitud y una valoración favorables con respecto a su propia vida, entendida ésta como un todo. Es una satisfacción vital que implica la posesión de una actitud y valoración favorables hacia la propia vida. Viene acompañada de un juicio global valorativo de aprobación.

La valoración que el sujeto hace de su vida depende de las normas morales las categorías axiológicas y la perspectiva subjetiva que domine en el sujeto al momento de evaluar su vida, así como de las circunstancias y los contextos de la vida individual. Ser feliz, no es lo mismo que llevar una vida virtuosa. El

juicio valorativo de nuestras propias vidas depende de las categorías morales (llamadas "valores") que adoptamos y de las virtudes que aceptamos como referentes. Si nuestra vida se ha conducido acorde con esas virtudes, ello nos satisface. Sin embargo, una vida así conducida no garantiza que seamos felices.

Adviértase no obstante, que la condición existencial del ser humano es muy poco favorable para que logre su felicidad: su existencia es finita, cercada por la muerte, peo además, contingente, precaria y frágil; es un ser limitado en su potencia y en sus aspiraciones, condenado al fracaso, a la duda y a la insatisfacción.

3.2 LA FELICIDAD SEGÚN EL COMUNITARISMO

Escribe Juan Lisón (2005): un primer mínimo y requisito de la felicidad universal consiste en la experiencia de pertenencia a la comunidad (p. 134). Y se afianza en una cita a la Ética a Nicómaco: "no entendemos por suficiencia el vivir para sí sólo una vida solitaria, sino también para los padres y los hijos y la mujer, y en general para los amigos y conciudadanos, puesto que el hombre es por naturaleza una realidad social (*epeidè fúsei politikón o ánthropos)*" (p. 135). También en Mac-Intyre, a quien cita: "La filosofía moderna ha puesto un gran énfasis en la autonomía del individuo... Sin embargo, mi idea es que las virtudes de la actuación racional independiente sólo pueden ejercerse adecuadamente acompañadas de lo que denominaré las virtudes del reconocimiento de la dependencia". (Ibíd., p. 136). Se acoge al argumento del mencionado autor, quien plantea que el hombre, ser vulnerable y descapacitado, al igual que los animales más desarrollados, "satisface sus necesidades y deseos, logra sus fines, alcanza sus bienes (la felicidad) a través de su relación de dependencia con otros seres humanos, en comunidades" (p. 136). Lisón también apela a Charles Taylor, para quien "el ser del hombre feliz está prefigurado por la comunidad o comunidades a la/s que pertenece" (Ibíd.). Igualmente, apela a la experiencia de la introspección: "nos sentimos felices cuando vemos que quienes conviven con nosotros comparten nuestras alegrías y tristezas y cuando nosotros compartimos y sentimos casi como propias las vicisitudes de sus vidas. El hombre solitario y egoísta carece de la felicidad por la que merece la pena vivir" (Ibíd. P. 137).

Cifrar la felicidad del hombre individual en la compatibilidad entre él y su comunidad, implica aceptar la compatibilidad entre el individuo y su colectividad, pero también entre el todo y la parte.

Adviértase que es una compatibilidad asimétrica: esto es, la escala axiológica y los prejuicios del individuo feliz, han de *responder* a la escala axiológica, los principios y virtudes de su comunidad, mas no a la inversa.

Ahora bien: la compatibilidad exigida presupone el descuido de la peculiaridad del *homo sapiens*. Recuérdese que en los individuos bióticos existe una conformación y/o un comportamiento adaptativos a su medio ambiente; e inclusive cada ente inorgánico, como por ejemplo, cada micropartícula al interior del átomo, tiene una funcionalidad que armoniza con el todo que es el átomo, y con el colectivo que son todas las micropartículas de su especie.

Lo que el enfoque en mención puntualiza es, una adaptación evolutiva del individuo con respecto a su entorno, con el fin de subsistir: es lo que yo denomino el "*sinchi amachaq*", y que es semejante al *conatus* de Spinoza.

A esto lo podemos calificar como armonía, coordinación, pero no un "mínimo" de felicidad, por la sencilla razón de que ésta es placer y satisfacción experimentada por el sujeto feliz. Armonizar para auto-conservarse, no significa ser feliz; el mesón armoniza con el átomo, mas no por eso es feliz.

Señalar el nexo individuo-comunidad como un "mínimo" de la felicidad humana, es estancarse en la superficie y no llegar a la peculiaridad de la dimensión humana propiamente.

El comunitarismo plantea como "mínimo" de la felicidad, la conexión entre el individuo humano y la comunidad, conexión que ha de traducirse, entiendo, en una concordancia en cuanto a los propósitos, postulados y valores compartidos. Yo pregunto: la tal conexión, ¿garantiza la felicidad del hombre? La numerosa comunidad de los britanos liderados por *Boudica*, agredidos y acosados por las legiones romanas, resistían "conectados", defendiendo sus vidas y su libertad ante el acoso criminal; pero su conexión era sacrificio supremo; y nadie podrá decir que eran felices en el sacrificio. Y lo propio podríamos decir de los judíos sitiados por las legiones romanas en *Masada,* que

optaron por suicidarse en masa antes de caer en manos de las legiones romanas: obviamente cada individuo estaba "conectado" con su comunidad, pero no era feliz. Y ciertamente la aludida "conexión" puede ser consciente, pero a eso no le puedo llamar "felicidad", dado que ésta ha de tener un componente de placer.

El comunitarismo puntualiza que un "mínimo" universal de la felicidad es la conexión entre el individuo humano y la vida en comunidad. De esta idea participa Juan Lisón entre otros autores. Según Mac-Intyre, el hombre alcanza sus bienes (la felicidad) a través de su relación de dependencia con otros seres humanos, en comunidades.

Desde la perspectiva comunitarista, Juan Lisón Buendía agrega como "mínimos" de la felicidad, las virtudes de raíz comunitaria: la responsabilidad, la lealtad, el compromiso, la tolerancia (p. 144).

Yo observo no obstante, lo siguiente: la comunidad que el comunitarismo describe, para ser feliz, tendría que por lo menos, ser autosuficiente, autónoma e inalcanzable ante las amenazas y agresiones procedentes del exterior. Mas eso, nunca se ha dado, porque entre los vecinos siempre habrá alguna comunidad que en algún momento muestre alguna debilidad expansionista, y tratará de agredir a nuestra comunidad, eclipsando su felicidad. Es el caso de la comunidad de los *esenios* o la comunidad de los *celtas,* acosadas ambas por las legiones romanas; aun más: la comunidad religiosa de Lindisfarne, diezmada por las hordas wikingas. Obviamente nadie es feliz bajo la presión del acoso, la amenaza y el hostigamiento permanentes. Tendría que tratarse de una comunidad única o de un estado de cosas en que las comunidades estén exentas de las ambiciones individuales de sus miembros.

De otra parte: para que prevalezca el equilibrio de valores entre el individuo y la comunidad, una condición necesaria es la ausencia del antagonismo de intereses entre sus clases sociales al interior de la comunidad: ella deberá ser una sociedad sin clases sociales antagónicas.

Mas aun así, en esta comunidad ideal sin amenazas externas y sin antagonismos internos, nada garantizaría la felicidad de sus miembros, pues subsistirían las aflicciones provocadas por la enfermedad, los infortunios personales, la precariedad de la existencia personal y la inexorabilidad de la muerte.

Las teorías hedonistas de la felicidad, defendidas por Brandt, Campbell, Carson, Davis y Ebenstein, proponen que la felicidad se identifica con un balance individual de las experiencias placenteras sobre las desagradables. Discrepo de este enfoque, porque el carácter disposicional de la felicidad no permite reducirla a simples sensaciones fisiológicas o estados mentales periféricos, que son los placeres superficiales.

"Placer" es un concepto muy inclusivo que integra a placeres superficiales, periféricos, tales como saborear un caramelo. Estos placeres superficiales, no pueden modificar la disposición constante o tonalidad de vida que es la felicidad. Esta es una disposición que no se ve alterada por los placeres o dolores periféricos. Coincide con mi apreciación, Jean Paul Margot (2007), cuando escribe:

> Felicidad no es placer, ya que este último indica la satisfacción momentánea de una tendencia particular; sigue siendo limitado, superficial y efímero. La felicidad es, por el contrario, la tonalidad global de toda una vida, al menos de un período de ésta (p. 58).

El disgusto que me ocasiona el no poder conseguir un bolígrafo en ningún stand porque todos los del barrio están cerrados, no puede modificar mi disposición a ser feliz. La felicidad es satisfacción ante la propia vida; tiene un carácter disposicional que la hace irreductible al placer, y la diferencia del simple placer superficial. Correlativamente, la felicidad de un sujeto puede ser afectada por estados emocionales centrales, mas no por algunos dolores físicos periféricos.

Reconozco que las experiencias placenteras y la ausencia de dolor, forman parte de una vida feliz; empero, la felicidad no puede ser identificada con meras sensaciones fisiológicas y estados mentales periféricos.

Pero además: considero que la felicidad no se identifica con el placer, dado que este último puede responder tan sólo a la satisfacción de una tendencia particular. Por ejemplo, cuando un enfermo de gravedad que sufre una enfermedad dolorosa, recibe la feliz noticia de que su hijo logró el ingreso a una universidad: experimenta placer espiritual en ese instante, pero dicho placer no

lo salva de la penosa dolencia física. Por eso es que Jean-Paul Margot (2007), escribe:

> La felicidad está ligada al tiempo: exige estabilidad y continuidad. Pensar que la felicidad puede llegar a acabarse es viciar el momento feliz que vivimos, con la angustia de que cesará. Este carácter temporal permite distinguir entre felicidad y placer. Felicidad no es placer, ya que este último indica la satisfacción momentánea de una tendencia particular; sigue siendo limitado, superficial y efímero. La felicidad es, por el contrario, la tonalidad global de toda una vida, al menos de un período de ésta (...) (p. 58).

Considero que la felicidad puede ser de un día (un "feliz onomástico"), o inclusive de unas horas, cual es el caso de un corto paseo en compañía de un ser querido; pero no se restringe a la satisfacción momentánea de una tendencia particular: el disfrute o deleite compromete toda la conciencia y el temperamento del sujeto: es la tonalidad global de la vida: las tribulaciones y el sufrimiento pueden estar presentes, pero no se imponen a la conciencia y al temperamento del sujeto: de alguna manera son neutralizados o minimizados. La felicidad se da pues en la dialéctica del deleite y el dolor, dialéctica de oposición en la que prevalece el deleite. La felicidad, aunque sea de un solo día, sobrepasa la efimeridad y unilateralidad del placer, y se proyecta en el tiempo como una línea o tonalidad global.

Discrepo no obstante con el autor arriba citado, por negar que la felicidad pueda estar limitada por el tiempo: considero que para constituir la felicidad no cuenta la duración de la experiencia o experiencias, sino la calidad de las mismas: que el dolor y el sufrimiento si los hay, queden neutralizados y que prevalezca la sensación de bienestar envolvente de toda la vida mental del sujeto. Alguien, luego de haber estado preso en una oscura mazmorra durante meses sin ver la luz y condenado a cadena perpetua, de pronto y sorpresivamente lo declaran libre, y camina durante media hora por las soleadas y concurridas calles de la ciudad; si el recuerdo del reciente fallecimiento de su hermano no se sobrepone sobre su deleite de ser libre, ese individuo es feliz durante esa media hora de paseo callejero.

Discrepo también con el autor citado por afirmar que la felicidad, a diferencia del placer, exige estabilidad y continuidad, que excluye el sentimiento de que pueda llegar a acabarse. Todo hombre o mujer feliz es consciente de que su felicidad está sujeta a condiciones que escapan al poder de su voluntad; es consciente de la precariedad de su existencia, cercada por la muerte y amenazada por la enfermedad y por el dolor. Si vamos a poner como requisito de la felicidad, la estabilidad y la ausencia del sentimiento de que pueda llegar a acabarse, nadie sería feliz.

A diferencia del hedonismo, no considero que la felicidad conste de experiencias placenteras entendidas como afectos superficiales o periféricos. Considero que la felicidad está constituida por afectos centrales, profundos; estos afectos están conectados con nuestro yo y producen un cambio fundamental en la identidad personal del sujeto; impactan en nuestra vida mental con mucha mayor profundidad que los placeres periféricos: impactan honda y prolongadamente en la disposición emocional u orientación emocional del sujeto. Por ejemplo: recibir súbitamente la noticia de que el diagnóstico de su cáncer terminal, estaba equivocado: cambia fundamentalmente la identidad personal del sujeto.

Pero esto supone, claro está, la predisposición del sujeto a permanecer en el estado de ánimo experimentado. Esto, gracias al carácter disposicional de la felicidad, que coadyuva a la persistencia más o menos duradera de la orientación emocional del sujeto feliz, situación que no se da en el placer periférico (Cfr. Peral Guaza, 2016, pp. 14 s).

3.3 SUBJETIVIDAD DE LA FELICIDAD

La felicidad está ligada a la afectividad del sujeto: he aquí las siguientes expresiones: "él es dichoso"; "él es afortunado"; "él es feliz". La tercera expresión encierra una única peculiaridad: que es equivalente a "él se siente feliz"; las demás no, porque alguien puede ser dichoso o afortunado sin percatarse de ello, y por lo tanto, sin disfrutarlo (haberle tocado nacer en un período geológico donde todavía existe agua en el planeta, por ejemplo). Por el contrario, en el tercer caso, "es feliz" significa que el sujeto *disfruta* de su

felicidad. Y es que la felicidad es inentendible como noción, si la sustraemos de la subjetividad.

La felicidad no es un estado de cosas independiente de un sujeto: ha de ser vivida por un sujeto consciente; mas este sujeto está inmerso en la escala evolutiva; por lo tanto, la base de su mental satisfacción ha de ser un sistema nervioso central. Lejos de ser una situación sin sujeto, es un estado yacente en un sujeto bio-psíquico: es una respuesta refleja de un sistema nervioso central, ante una situación exterior a la conciencia.

La condición de un vacuno siendo conducido por su amo al matadero después de un prolongado encierro estresante, es deplorable; pero mientras el animal, inconsciente de su destino, disfruta de su liberación, experimenta bienestar. Simplemente se da en el animal una sucesión de estados de ánimo: de estar angustiado, pasa a un estado de placer o disfrute. En la escala evolutiva, el mismo fenómeno se cumple en el homínido sapiens, con una obvia diferencia cualitativa, cual es la autoconciencia; ni aun el conocimiento es necesariamente óbice para el disfrute. El alcohólico empedernido se siente feliz, aun sabiendo que la ingesta de licor lo conduce a la tumba. El ser humano es consciente del colapso de su integridad física que en algún momento tiene que ocurrir, es consciente de la finitud y precariedad de su vida, mas esto no es óbice para que algunos sujetos se sientan felices.

El placer y la felicidad, son estados que se cumplen tan sólo en un sujeto: se trata de una experiencia vital, vivida. La felicidad no consiste en las condiciones objetivas en las que vive el sujeto: si una mujer pública es sustraída de las garras del mal vivir, se le da trabajo honesto y se le lleva a vivir en el confort de una convivencia decente y honesta, ella se siente desdichada, infeliz, pese a que sus condiciones de vida han dado un vuelco hacia un mejor status social para ella. De aquí cabe inferir que las condiciones objetivas favorables al sujeto, no son determinantes de su felicidad, pues han de ser valoradas por dicho sujeto, quien ha de asumirlas con la integridad de su conciencia; y sólo así recibirá su influencia propiciadora de felicidad.

Y a la inversa, las condiciones objetivas no-propiciadoras de felicidad, por lo mismo, tampoco pueden ser óbice para que el sujeto, según sea su

constitución temperamental y axiológica, se sienta feliz. Los esenios, torturados y ajusticiados por los verdugos de las legiones romanas, morían con una sonrisa de felicidad en su rostro. Escribió Flavio Josefo acerca de los esenios: "Sonrientes durante los suplicios y burlándose de sus verdugos, expiraban con alegría como si de pronto volvieran a revivir".

La sensación de bienestar en el mamífero superior, supone una respuesta refleja de su sistema nervioso central ante una situación objetiva, y dicha reacción depende de la predisposición de dicho sistema nervioso: un canino sacado a pasear por su amo, sentirá mayor placer si el paseo es su liberación de un prolongado y estresante encierro, que en caso contrario. En el humano, su respuesta refleja está guiada por una dirección axiológica. Ante las mismas condiciones objetivas, la reacción de su cerebro puede ser de una gama de grados, desde la displicencia hasta el más elevado disfrute: aquellas condiciones, no son determinantes de la sensación de bienestar. Concluyo que la sensación de bienestar es subjetiva y tiene el carácter de respuesta refleja.

Ahora bien: la felicidad, teniendo como un "mínimo" a la sensación de bienestar, no sólo comparte su carácter subjetivo, sino que además, está condicionada y no-determinada, por las condiciones externas al sujeto.

De lo dicho se desprende que no es dable estandarizar el papel desempeñado por la subjetividad, como lo hace Jean-Paul Margot. Este autor declara:

> Decir que nuestra idea de felicidad tiene un elemento subjetivo no implica que cada uno de nosotros invente su idea de felicidad: este ideal se construye según las formas y los criterios que son suministrados por la cultura y la sociedad (...) (Margot, 2007, p. 57).

Ciertamente, hay espíritus despersonalizados, estandarizados que construyen su ideal de felicidad copiando los criterios suministrados por la cultura ambiental. Pero también hay personalidades poderosas y creativas que inventan su peculiar ideal de felicidad, rompiendo con los cánones de su ambiente cultural y obedeciendo tan sólo a su interno impulso vital o a sus principios y postulados; tal, el caso de algunos santos.

Sin embargo, el que la felicidad sea subjetiva, no debe llevarnos a confundir el ser de la felicidad con el deber-ser de la misma: sentirse feliz, no significa que cada cual debe elegir el modelo de felicidad que le plazca. El modelo de felicidad adoptado, no debe de reducirse al bienestar afectivo de la persona: debe ser indesligable de una reflexión, de una toma de conciencia de la convergencia armónica de todas las potencias del ser de la persona, y todo ello, basado en categorías axiológicas: ser feliz, debe significar un equilibrio apolíneo ente los derechos y aspiraciones de la persona individual por una parte, y los derechos y aspiraciones de los demás, por otra parte. Ser feliz, significa una tonalidad de bienestar personal, pero que a su vez represente una respuesta racional y consciente a las exigencias planteadas por el entorno. Ese entorno es: mi *alter ego* bueno o malo, y también la madre naturaleza que me interpela. Puntualiza al respecto Jean-Paul Margot (2007):

> ¿Es la felicidad inseparable de una reflexión, de la toma de conciencia de un acuerdo armonioso entre todas las potencias de nuestro ser? La felicidad, de hecho, no se reduce al bienestar afectivo de un organismo adaptado a su medio. El hombre debe reflexionar para construir su vida según unos valores. No puede desatender ni su libertad, ni su responsabilidad ante el compromiso voluntario de su acción. (p. 59)

3.4 LA RELATIVIDAD DE LA FELICIDAD

Considero que la felicidad no es otra cosa que el disfrute pleno y que como una tonalidad persistente compromete a toda la conciencia del sujeto. Su índole es eminentemente subjetiva, afectiva y existencial. Es disfrute también, por su carácter relativo; esto es, depende de la situación existencial del sujeto. Caminar rutinariamente por las calles del mismo congestionado centro urbano, atestado de peatones, vehículos y bocinas, bajo la insolación y el bullicio callejero *estressante*, puede que no me haga feliz. Pero si tal caminata la efectúo inmediatamente después de haber estado encerrado preso e incomunicado en una oscura mazmorra durante cinco años, aquella caminata me reporta felicidad. Esta relatividad de una misma situación pone de manifiesto que la diferencia se debe a la diversa disposición existencial y/o temperamental del sujeto. En la naturaleza inanimada, las mismas causas producen los mismos efectos. Pero esas mismas causas no producen en la conciencia humana los mismos efectos. La diversa disposición del humano para apreciar axiológicamente lo mismo,

esto es, para disfrutar o no, revela que tanto el disfrute como el no-disfrute son subjetivos y humanos; pero por lo mismo, versátiles y perentorios, sujetos al devenir de la vida mental del hombre.

Pero la susodicha relatividad también se manifiesta en la intersubjetividad: el modelo de felicidad preferido por la religiosa de clausura, no lo comparte el explorador con espíritu de aventuras. Depende ello del temperamento y de la personalidad de cada sujeto. La tal relatividad esta vez no es episódica y efímera como cuando se da en el mismo sujeto, pues es estable en el sujeto, pero es existencial: esto es, la relatividad depende de cómo la tome la felicidad la conciencia del sujeto feliz.

La felicidad tiene que ver con el conjunto de satisfacciones e insatisfaciones que el sujeto tenga de su vida, lo cual a su vez depende de su escala axiológica, de las normas morales que internalice y de las perspectivas que tome. Depende además, de las categorías axiológicas ("valores") y el ideal de vida que aprecie como "buenos": puede ser la gratitud, la sabiduría, la fama, la caridad, etc. Todo esto, el sujeto lo puede tomar como pautas o referentes de su realización personal: así, su vida puede parecerle feliz o no-feliz según que se haya adecuado o no a ese preciado ideal; una veterana artista de cine puede considerar su trayectoria como feliz porque fue muy famosa; mas un delincuente estafador o un budista, el haber logrado la fama no lo vería como su verdadera felicidad. A un pacifista, vivir en un mundo sin violencia lo haría feliz, mas no sería el caso de un delincuente asaltante. Manifiesta David Peral (2016): "desde la perspectiva de la satisfacción, se requiere que el sujeto no sólo juzgue su vida como buena, sino que la valore como tal" (p. 11).

Aun más: cada sujeto, en diversos momentos de su vida, valora diversas virtudes, normas morales y categorías axiológicas tomadas como referentes de su experiencia vital. De tal manera, la satisfacción o insatisfacción que cada sujeto tiene de su vida, depende de la perspectiva por él adoptada para su apreciación axiológica. Juan en un momento de su vida, mientras es combatiente en el frente, valora el patriotismo; pero en un posterior momento de su vida, sintiéndose traicionado por sus compatriotas, acontece que su esposa está gravemente enferma a punto de perder la vida; es entonces que Juan ya no valora el patriotismo sino la fortaleza. Bien escribe David Peral (2016): "el

sujeto adoptará un valor u otro en diferentes momentos de su vida (gratitud, fortaleza...) sin realmente poseer un compromiso con ningún ideal" (p. 12).

La diversa valoración de su vida la hace el sujeto sin cambiar necesariamente su escala axiológica, y desde diferentes perspectivas: Juan ha perdido a su entrañable amigo Luis a causa de una muerte intempestiva, y era la única persona que tenía a su lado. Juan se siente infeliz; pero en algunas ocasiones, al comparar su vida con la de Pedro, quien habiendo perdido a toda su familia, se quedó sin trabajo y sin dinero, Juan se siente feliz de conservar un buen puesto de trabajo y estar exento de apremios económicos. En otros momentos, recordando la pérdida de su amigo Luis, experimenta un elevado grado de insatisfacción y de infelicidad.

Por lo tanto, la felicidad no es absoluta ni objetiva: no existe un paradigma de felicidad que nos permita, sobrepasando el sentir del sujeto, imponerle el dictamen "tú eres feliz" o "tú no eres feliz". Siendo así, rechazo la posición teológica compartida por Tomás de Aquino, Lawrence Devan y Liliana Irizar, según la cual la felicidad consiste en el despertar de nuestra capacidad de contemplar o nuestra capacidad sapiencial desinteresada y amorosa. Es una visión profunda y universal del Universo y de las personas (Irizar, 2008, pp. 75, 79 ss). Siguiendo el planteamiento de Dewan, Irizar declara: "(...) la felicidad perfecta, esto es, el bien absoluto y último que colma definitivamente todo deseo, sólo puede encontrarse en Dios, bien increado, perfecto e infinito" (Ibíd., pp. 70 s).

Contradice a este planteamiento la realidad, pues hay gentes que para ser felices no necesitan de ningún tipo de capacidad sapiencial desinteresada y amorosa. Los conquistadores mongoles, los sultanes, los caciques africanos y los piratas ingleses, desatando fechorías y crueles matanzas de humanos se sentían muy felices, pese a no disponer de aquella sapiencia amorosa.

La mencionada autora reconoce que pese a que el ser humano por naturaleza desea conocer, no todos reconocemos este deseo ni tenemos la intención de vivir esta vida contemplativa (Ibíd., pp. 89 s). No obstante, su paradigma es el de la genuina felicidad.

La autora pretende imponer un modelo de felicidad, olvidando que cada cual se siente feliz a su manera, y olvidando la realidad social concreta de cada hombre: si habita en un país en paz o en guerra, libre o colonizado, con clases o sin ellas, bajo ocupación extranjera o sin ella, si ese hombre es opresor o es su víctima. Coincide con mi posición en este aspecto la doctora Adela Cortina (2000), quien escribe: "(...) la felicidad, que depende de los contextos culturales y tradicionales, incluso de la constitución personal. En el ámbito de la felicidad el monismo es ilegítimo y nadie puede imponer a otros su modelo de ser feliz" (p. 15).

3.5 LA FELICIDAD COMO τέλος SUPREMO

Existe una manera de pensar que atribuye a la felicidad el carácter de ser el fin supremo y el sentido de la existencia humana. Así lo suponía la tradición helénica, para la cual el fin de la moral es la perfección, y ésta va acompañada del goce puro. René Descartes identificaba el bien moral con los medios que están en nuestro poder para alcanzar la felicidad: subordinaba la conducta moral del sujeto a su felicidad. Por su parte, Mauricio Beuchot (2011) escribe: "La felicidad (...) sigue siendo la finalidad de la vida, el propósito de la existencia, aun cuando haya diversas ideas sobre la felicidad, a veces hasta contrarias" (p. 15).

Considero que el anhelo de felicidad es tan sólo una de las manifestaciones fenoménicas de una tendencia más fundamental en el ser humano: la tendencia fundamental y general de todo sistema material, aun los inorgánicos, es conservar su integridad; le denomino la "tendencia cósmica": es la tendencia de todo sistema material a mantener su integridad constitutiva, ofreciendo resistencia contra todo agente extraño a su constitución (externo o interno) que amenace con distorsionar su integridad.

La conducta del felino responde fundamentalmente a esta tendencia: el león forastero en busca de reproducirse, invade una manada y mata a sus cachorros (pso 1); luego, se echa bajo la sombra de un árbol a descansar (paso 2). Ahora bien, entre ambos pasos no existe una relación teleológica de medio a fin, en el sentido de que el paso 1 sirva de medio: obsérvese que el paso 1 no es un medio conducente hacia el paso 2, como para que éste se constituya en el propósito

final; no: más bien ambos pasos son fenómenos de la "tendencia cósmica". Estos dos actos son solamente manifestaciones de la tendencia fundamental de todo sistema material, a mantenerse; la diferencia entre ambos es solamente su posición cronológica, mas no es de naturaleza. Por lo tanto, el buscar la comodidad para sí responde en la línea evolutiva, a aquella tendencia a conservarse.

Aun más: en el humano, un τέλος, para tener condición de tal, debe ser perseguido conscientemente por el individuo, pero no es el caso; el hombre trabaja porque tiene que vivir; hace ciencia porque le mueve la curiosidad...; en ningún caso se plantea: "quiero ser feliz". De tal manera, aspirar a la comodidad, al bienestar, al confort, no es la meta final hacia la cual vayan enderezados todos los demás propósitos del hombre, como cree Mauricio Beuchot: es un impulso más, expresión de la "tendencia cósmica".

Por lo tanto, siendo el *homo sapiens* un eslabón de la línea evolutiva, su anhelo de felicidad no es más que una de las muchas expresiones de la "tendencia cósmica", y de ninguna manera es un fin supremo que supraordine toda su conducta. Definitivamente, la tendencia humana a la felicidad no es un τέλος sino un fenómeno de la "tendencia cósmica" como lo son los reflejos e instintos, las valoraciones y la vida espiritual del hombre. Y hay casos en los que el anhelo de felicidad está superado por alguna otra aspiración, que sí lidera la vida del sujeto: situaciones de la vida, en las que el sujeto renuncia voluntariamente al anhelo de felicidad: un enfermo con sufrimientos insoportables, con una vida miserable y sin esperanzas de salvarse del infortunio, puede persistir en seguir viviendo solamente por el cumplimiento del deber, o por aferrarse a conservar su identidad bio-psíquica. O bien, una frágil mujer que renunciando a la seguridad de su hogar se integra a las filas de la resistencia en combate para defender su pueblo o nación invadida por una potencia extranjera (como las heroínas sur-vietnamitas ante la agresión yankee). En todo esto, lo que lidera y polariza la inquietud del sujeto no es ningún anhelo de felicidad, sino su rechazo frente a todo aquello que amenaza su integridad -física, psico-somática, moral, étnica o cultural-. Si como consecuencia sobreviene la felicidad, ello es un subproducto de la decisión del sujeto.

Pero además, aquella manera de pensar en examen, aceptada como norma, es una concepción antropocéntrica de la felicidad: la Humanidad entera, a fin de lograr su goce y perfección, podría decidir qué especies habrán de extinguirse y cuáles habrán de sobrevivir, y asimismo, podría imponer cambios genéticos transgénicos en la naturaleza para someterla a su fin supremo que es el goce puro.

Pero esta manera de ver, no sólo subordina a lo no-humano ante nuestra especie sino que además, no existe algún fundamento racional para que en la escala axiológica no puedan colocarse algunos otros "valores" superiores a la perfección y el goce puro, aun desde una perspectiva antropocéntrica; por ejemplo, el sacrificio, la penitencia no-egocéntrica. ¿Qué decir de aquellos espíritus que abrazan como propósito de su vida alguna elevada causa, a costa de su sacrificio personal, y aun a costa de su propia vida? El ser humano es un núcleo de intencionalidades.

Es más: aquella meta planteada, no es algo revestido con la categoría modal de la necesidad en la naturaleza humana: nada nos dice que necesariamente el ser humano por su propia naturaleza aspire a su felicidad. El paradigma, aplicado a la Humanidad, puede no armonizar con las metas del individuo de una época. Me explico: un individuo puede plantearse como meta válida, sacrificar su realización personal y su goce personal en procura de la perfección y el goce de los demás; o bien: la generación presente puede sacrificar su goce en procura de la perfección y el goce de las generaciones futuras: nada realista esto, pero moral y axiológicamente, tiene fundamentos racionalmente válidos.

La felicidad plena -entendida como felicidad plena personal-, es un anhelo, pero no es el distintivo de todo anhelo humano: mártires y héroes hombres y mujeres, auto-sacrificados por el bienestar de los demás, persiguieron supremos ideales tales como la justicia universal, la dignidad de la patria, aliviar el dolor de los miserables, y los persiguieron sacrificando voluntariamente su felicidad individual, su bienestar, y su propia vida. Es cierto que en algunos casos hay gentes que subordinan su dolor a la felicidad del alter, en la cual ven comprometida su propia felicidad: un héroe que sacrifica su vida para con ello evitar una masacre masiva de sus compañeros; pero en otros casos, ni la felicidad propia ni la ajena cuentan en los humanos anhelos.

La doctora Adela Cortina (1995), adjuntándose a la tradición aristotélica, escribe: "Todos los hombres tendemos a la felicidad y nadie puede negar que lo hace. Evidentemente, cualquiera, aunque sea tratando de servir a los marginados de la tierra, busca su felicidad (...) la felicidad es un término para designar el logro de nuestras metas, la consecución de los fines que nos proponemos (...) Mi felicidad es mi peculiar modo de autorrealización" (p.54). Ligar nuestra felicidad a nuestra autorrealización, nuestras metas y fines que nos proponemos, es colocarla a nuestra felicidad como el τέλος de nuestra vida. Reconozco que el ser humano como ser viviente que es, ante la alternativa entre la felicidad y la infelicidad, prefiera a la primera, determinado evolutivamente por la "tendencia cósmica", pero cosa muy diferente es colocar a la felicidad como el propósito máximo de cualquier existencia humana, y más aun, como el deber-ser hacia el cual debe estar orientada la vida humana.

Ahora bien: tanto la felicidad como los otros objetivos anhelados, son alcanzables en pequeña escala: logro ser plenamente feliz en un día de campo, o durante mi onomástico...Pero cuando estos objetivos del anhelo humano son vistos holísticamente, son inalcanzables. En esto concuerdo con Jean-Paul Margot, quien señala que el hombre está cercado por la muerte, "limitado en su potencia, condenado al fracaso, a la duda y a la insatisfacción" (p.59). Se impone entonces la pregunta: ¿por qué son inalcanzables? Y en esto, se diferencia el hombre del animal no-humano: éste está cercado por la muerte, la enfermedad y el predador; pero no aspira conscientemente a proyectarse más allá de estas limitaciones naturales. El hombre, por el contrario, es consciente de su indigencia existencial, y trasciende: quiere rebasar sus límites naturales: quiere ser más reconocido, extender siempre su dominio, ser siempre joven, vivir más tiempo, disfrutar más de la vida, conocer más, tener mayor poder: son inclinaciones universales en el hombre, más o menos conscientes y más o menos controladas según sea el nivel evolutivo de cada cual. Pero estas inclinaciones sobrepasan el marco natural de su existencia. La realidad propia y la ajena se rigen por sus propias leyes de desarrollo, en tanto que su voluntad pretende saltar la valla de estas leyes.

La felicidad individual, siempre fue, es y será inalcanzable en su plenitud, por la sencilla razón de que siendo holística, se proyecta hacia lo infinito. Pero

la felicidad colectiva también es inalcanzable, dada la complejidad geográfica, histórica y cultural y social de la vida humana: cualquier individuo de la especie de los ñus africanos gusta de migrar en busca de pastos; pero en la especie humana, aquello que procura algo de felicidad a un individuo no le procura felicidad a otro; la felicidad de los opresores se nutre y del infortunio de sus víctimas.

3.6 MI FELICIDAD NO DEPENDE DE MI CORRECTA MORAL

Sobre el deber-ser, escribe refiriéndose a Immanuel Kant, Alasdair Macintyre (2004): "cree también que nuestra concepción de la felicidad es demasiado vaga y cambiante para que nos provea de una guía moral segura" (p. 66). Más adelante, refiriéndose a los preceptos morales, escribe: "Oponerse a ellos será estar frustrados e incompletos, fracasar en conseguir el bien de la felicidad racional, que como especie nos es intrínseco perseguir" (p. 77). Es decir, el autor, asocia a la felicidad con el deber-ser moral, lo cual le da un carácter de propósito exigido o τέλος. Yo discrepo; qué tal un gobierno genocida: sus principios morales que incluyen el producir matanzas, y su consecuente conducta moral, le reportan felicidad. Según Mac Intyre, esa felicidad racional es para él una guía segura. Empero, nuestro respeto por lo que nos rodea, no puede ser dirigido y condicionado por el patrón de nuestra subjetiva felicidad: nuestra conducta asume un sentido moral, solamente en la medida en que afecta a los derechos, la dignidad o la integridad del alter; es esto lo que debe contar como criterio para direccionar nuestra conducta moral, y no nuestra subjetiva felicidad, como insinúan estos autores.

Definitivamente, la felicidad no implica ningún imperativo moral; es verdad que felicidad e imperativo moral pueden ser concomitantes en el sujeto ("soy feliz cumpliendo mis deberes"), pero dicha concomitancia es contingente, y no necesaria. La constitución ontológica de la felicidad no implica la moral, ni viceversa -aunque de hecho pueden estar en el sujeto, ambos entrelazados-. Existe una inveterada tendencia a identificar a la felicidad con la plenitud, la perfección, el modelo de vida, y todo esto signado por el deber-ser. Escribe Jean-Paul Margot (2007):

> Si el hombre quiere ser feliz, no debe olvidar que la felicidad es el resultado de una conquista primero sobre él mismo y luego sobre un mundo en el que debe tener en cuenta no solamente las fuerzas naturales, sino también a los demás hombres (...) Nuestra propia felicidad está siempre ligada a la búsqueda de la felicidad de los demás" (p. 59).

Con esto nos está diciendo el autor, que una felicidad que no entraña la autoconquista y la felicidad de los demás, no es felicidad. Empero, su planteamiento no encaja en el ser de la felicidad: existe el hombre desordenado en su vida, sin un norte, sin ningún plan de vida, dominado por sus impulsos animales, y que además, erige su bienestar sobre la base de arrebatárselo a sus víctimas: y ese hombre tiene un bienestar irracional, caótico, egoísta, pero *se siente* feliz. Estoy de acuerdo en que no *debiera ser* así; pero de hecho es así.

3.7 EL PAPEL DEL AMOR EN LA FELICIDAD

Hay autores que colocan el amor como el principal constitutivo de la felicidad. Escribe Mauricio Beuchot (2011): "(...) la virtud principal es la del amor, y que su ejercicio redunda en felicidad. Todo lo que se avance en esa dirección da felicidad al hombre y es, por ello, su sentido" (p. 11) "A pesar que hay muchos sentidos que se proponen (...), se puede señalar el amor, el afecto, la amistad, como el que más nos llena, el que mejor la colma, y nos deja satisfechos, felices" (Ibíd., p. 15) –Mauricio Beuchot entiende el amor como amistad–.

Discrepo de tal planteamiento, pues no le hallo fundamento racional ni verosimilitud. Se puede ser feliz debido a ser amoroso, pero no necesariamente: para ser feliz, no es necesario ser amoroso. Si se supone que el amor, entendido como ἀγάπη, es entrega absoluta y empatía hacia la interioridad del otro, y hacerla propia la interioridad de éste, hay y hubieron individuos que sin esta proeza, disfrutaron de prolongados períodos de felicidad: los piratas ingleses, los emperadores romanos, algunos sultanes, pese a ser despiadados en sus crímenes y apáticos ante el dolor de sus víctimas. La felicidad, para constituirse, no necesita del amor, porque dicha felicidad es un estado subjetivo y egocéntrico, y por el contrario, el amor es trascendencia generosa hacia el ser amado, que le da algo. Luego, la existencia de un *alter* receptor le es contingente, ocasional, para la existencia de aquél estado subjetivo. Hay

individuos muy espirituales desbordantes de amor, y son felices amando, gracias al amor que prodigan; pero no es posible generalizarlo, colocando al amor como *conditio sine qua non* para que el sujeto logre ser feliz.

De otra parte, paréceme dudoso que el amor garantice la felicidad como creen aquellos autores. Gloria Gallego (2016), escribe: "El conocimiento y el amor bien ordenados llevarán a una felicidad plena y autorrealización de la persona (...) se amará a la persona por el valor que en sí misma tiene" (p. 178). La madre gestante que, sabedora de que su hijito va a nacer minusválido o tarado, decide proseguir con el embarazo y "tenerlo", y "carga con su propia cruz", en una vida de martirio; su suplicio lo asume con amor, pero siendo suplicio no es deleite; luego, no puede ser felicidad.

Volviendo a Mauricio Beuchot: escribe este autor (2011): "(...) la felicidad está más del lado del afecto, del amor, de la amistad (...) es el afecto, el amor, el que llena la vida, nuestra vida" (p. 14).

Si alude a "colmar" la vida, se está refiriendo al deber-ser de la plenitud, o de la felicidad, confusión que yo rechazo en otro lugar del presente trabajo. Ahora bien: tomando en cuenta el deber-ser de la felicidad propuesto, ser afectuoso o amoroso no significa necesariamente ser feliz ni haber asumido el modelo ideal de vida: puede tratarse de una φιλία egoísta limitada a un sector limitado de entes, y que por lo tanto sería incompatible con las exigencias sociales: una φιλία que cohabite con estructuras sociales de sojuzgamiento y marginación, y por lo tanto, incompatible con las exigencias sociales. Su felicidad tampoco compatibilizaría con las estructuras sociales de sojuzgamiento imperantes en su medio; y entonces, esa felicidad egoísta no es el modelo de felicidad que la humana sociedad necesita de sus miembros.

4. EL CONCEPTO DE “FELICIDAD”

4.1 REPERCUSIÓN DEL MEDIO SOCIAL SOBRE EL MODELO DE FELICIDAD

Estoy de acuerdo con Jean-Paul Margot (2007), quien señala que la concepción de la felicidad varía según sea la época y el tipo de sociedad (p. 57). Pero a renglón seguido, dice que nuestra sociedad occidental está reencontrando los valores apolíneos: vida simple y tranquila, búsqueda de un equilibrio interior, y asimismo, que este modelo contribuye a configurar en los sujetos el ideal de felicidad (p. 58)

No obstante, yo no veo qué de apolíneo puede existir en una sociedad post-moderna signada por el consumo hedonista y materialista, signada por el presentismo egoísta, mezquino e irresponsable. Apolíneo, hace alusión a un equilibrio de valores y equilibrio entre lo espiritual y lo corpóreo; pero nada más ajeno a la sociedad occidental: la expansión antrópica representa una invasión irracional y brutal sobre los espacios naturales, humanización *thanática* motivada por los apetitos materialistas corpóreos y hedónicos de confort; esto conlleva un deterioro criminal e irreversible de la naturaleza que rodea a la sociedad occidental. Es un materialismo presentista, e irracional que está conllevando a la auto-destrucción de la propia sociedad occidental. Este horror está asociado a un modelo de felicidad hedónica y grosera, que la clase opresora lo impone a los pobres como un ideal, valiéndose de los medios de comunicación masiva. En tal sociedad consumista y materialista, está ausente pues la tendencia apolínea. El modelo dominante de felicidad está marcado por las relaciones capitalistas de producción, que son la infraestructura que sirve de base a ese perfil de hombre con semejante modelo de felicidad materialista, hedónico y antropocéntrico. Distinto es el caso de las comunidades ancestrales, en las que aún no ha penetrado la influencia del capitalismo: en ellas dominan los "valores" propios de su cultura ancestral: vida simple y tranquila, búsqueda de un equilibrio entre las necesidades humanas y la conservación del medio natural, y el equilibrio entre la producción y el consumo. Es pues desde una

perspectiva materialista de la sociedad como se pueden explicar las influencias del medio cultural sobre el modelo personal de felicidad.

Existe una relatividad de las concepciones sobre la felicidad, dependiendo del tipo de sociedad y de la estructura de clases sociales; tiende a ser distinto el ideal de felicidad forjado por el individuo según que su nación se encuentre en paz o invadida por una potencia agresora, y según que él sea opulento o que afronte la miseria material. Margot afirma que esta relatividad de las concepciones acerca de la felicidad explica, el halo de oscuridad que envuelve la noción de felicidad (Ibíd.,p. 58), y yo sostengo que es todo lo contrario: esta relatividad no oscurece la noción de felicidad: muy por el contrario, ayuda a explicarla, y al explicarla, la aclara, porque la ilumina con un enfoque materialista y clasista.

Cabe mencionar la posición de Bertrand Russell, para el cual la felicidad e infelicidad del hombre, no dependen mayormente de los factores sociales. Dice que la infelicidad se debe mayormente a conceptos del mundo y hábitos de vida erróneos, que se puede lograr la felicidad saciando apetitos por aquello que es posible. Sin embargo, añade que es imposible ser feliz estando en prisión. (Russell, B., 2003).

4.2 LA FELICIDAD ES EL PLACER

Considero que en esencia, la felicidad es placer. Se dice que a diferencia del placer, la felicidad es una tonalidad de vida: ésta sería la resultante de las satisfacciones durante un período de vida.

Empero, las satisfacciones son placeres, toda satisfacción es placer: el sujeto, al ver satisfecha una preferencia suya, la apreciación efectuada significa que el hecho le reporta placer. Ese logro puede ser una brisa refrescante, publicar un libro de su cosecha, conseguir el amor anhelado o haber robado exitosamente los caudales de un banco. Todo ello puede halagar a las preferencias del sujeto, según sea el perfil de su personalidad, claro está.

Tanto la felicidad como el placer, se reducen a una sensación de bienestar. Entre el bienestar que siento por recibir la fresca brisa en una calurosa noche de verano, y las múltiples experiencias de satisfacción que he experimentado

socorriendo a los necesitados durante mi vida, no existe diferencia de naturaleza, pues ambas experiencias representan para mi ego, bienestar, por tratarse de algo que responde a mi preferencia.

La felicidad es fundamentalmente placer. Lo invito a usted a que compare la felicidad, con otros estados aplicados a un sujeto como son el confort, la quietud y la deshidratación. Estos últimos pueden ser descritos satisfactoriamente desde la exterioridad del sujeto, sin tener que haberlos vivido. Se les constata independientemente de que el sujeto se sienta deshidratado o no, confortable o no: esto no cuenta. Por el contrario, en el caso de la felicidad del sujeto, no puede ser descrita desde el exterior al mismo; no se puede eludir lo que siente el sujeto feliz. La razón es que el confort y la deshidratación son fenómenos físicos que, si bien pueden ser experimentados por un sujeto, no pierden por ello su autonomía ontológica extra-mental. De tal manera, se puede prescindir del sujeto para describirlos.

No es el caso de la felicidad. Como concepto, usted puede comprender lo que significa el concepto "felicidad"; pero como fenómeno vivido por un sujeto, usted, con verlo a este sujeto desde el exterior, no puede sentir lo que él siente, por muy empático que sea usted: usted no puede describir exhaustivamente la supuesta felicidad vivida por otro.

La razón es, que la felicidad del sujeto, a diferencia de su deshidratación y su confort, no es un fenómeno neutralmente observable ni mensurable, sino un fenómeno que pertenece a la interioridad de su conciencia: es un fenómeno vivencial; y por lo tanto, solamente el sujeto que lo vive puede describirlo.[20]

La conclusión que arroja esta reflexión es la siguiente: la felicidad es un fenómeno de conciencia; no puede haber felicidad si no es sentida por una conciencia feliz. Ahora bien: nadie es feliz sin que su felicidad le reporte bienestar, satisfacción; por lo tanto, resulta inentendible una felicidad que no sea hedónica.

[20] Jean Paul Margot, insinúa que la felicidad supone un proceso de valoración de quien la vive. Se ampara en el hecho de que haciendo una visión retrospectiva, valoramos nuestro pasado feliz (2007, p. 58). Discrepo de este parecer; un niño puede pasar una niñez feliz; cuando sea adulto lo reconocerá, pero ello no significa que la condición para ser feliz cuando niño, sea que mientras era feliz estuviera valorando su felicidad.

Ahora bien: si las satisfacciones son placeres, entonces, la felicidad (tonalidad) y el "placer", se diferencian solamente por el grado y la recurrencia, mas no por naturaleza. Acepto que la felicidad, por su carácter constante y disposicional, no es identificable con el placer momentáneo, superficial y periférico; pero al fin y al cabo, es placer.

Con esto quiero decir que la felicidad no es otra cosa que placer. Cuando decimos: "queremos una sociedad futura en la que los hombres sean felices", no nos referimos a un momento placentero fugaz, como por ejemplo, una iluminación mística: nos referimos a un estado duradero, esto es, a una tonalidad de vida. Por lo tanto: la felicidad del caso no es este placer aquí y ahora, *hic et nunc,* pero sí es placer. Quienes niegan que la felicidad es placer, cometen el error de tomar lo secundario por lo fundamental, olvidando que la tonalidad de satisfacciones a lo largo de un período de vida es, al fin y al cabo, placer.

Acepto que la felicidad es una tonalidad de vida: una vida feliz, o un período feliz –por ejemplo, una niñez feliz, un noviazgo feliz–. Un enfermo que sufre una enfermedad dolorosa incurable, no por haber recibido la feliz noticia de que su hijo después de muchos intentos por fin ingresó a la universidad, no por ello es feliz. A la inversa: el disgusto momentáneo que experimento por no hallar mi bolígrafo, no estropea mi felicidad. Pero esto no obsta para que la felicidad, siendo satisfacción y bienestar, se reduzca a placer.

Ahora bien: si la felicidad es tonalidad de vida satisfactoria, ¿se ha establecido el período de esa tonalidad?: puede ser toda la vida, puede ser sólo la niñez, puede ser sólo mi estancia durante unas vacaciones en un país extranjero...; ¿por qué no puede ser un fin de semana "feliz", o aun, un encuentro instantáneo "feliz" con un ser querido? Si no está establecido un límite cronológico preciso entre placer y felicidad, entre la tonalidad de vida y lo que no es tonalidad de vida, es obvio que carece de fundamentación racional, el proponer como privilegio de la felicidad el ser una "tonalidad de vida". Por lo tanto, no veo ninguna razón válida como para negarle al placer instantáneo, el carácter de felicidad. Ahora bien: llegados a esta identificación, y dado que la identificación ha de ser compartida por ambos miembros de la misma, concluyo que así como todo placer es felicidad, toda felicidad es placer.

Al placer instantáneo y aislado, podemos llamarle "felicidad", entendido el término en un sentido laxo. No existe diferencia de naturaleza con la felicidad en su sentido auténtico, que es el placer en una tonalidad de vida. Se dice que la felicidad, a diferencia del placer, es tonalidad de bienestar durante un período de vida. Ahora bien: dentro de dicho período, ¿qué es aquello que define la tonalidad de bienestar?: obviamente, no son los momentos de no-placer; tampoco puede ser el tiempo, pues el tiempo en sí, es ajeno a la categoría de bienestar. En consecuencia, lo único que define la tonalidad de bienestar, no es otro que los estados de placer o satisfacción emotiva. Ahora bien: sentado esto, si la felicidad es por hipótesis, un período de estados de placer, esto es, un período definido por los estados de placer o bienestar, me pregunto: ¿por qué no puede ser felicidad un solo estado de placer?: éste no necesita estar adscrito a una secuencia de tonalidad de vida para ser felicidad. Ciertamente es felicidad, entendida en un sentido laxo.

Considero que la felicidad es placer; pero depende del modelo de valoración que el sujeto ejecute mediante la racionalización o intelectualización del placer. Por ejemplo: en una madrugada friolenta, estando en la calle con una muy baja temperatura ambiental, sintiendo un frío atmosférico mortificante, de pronto ingreso a un recinto público con aire acondicionado; la temperatura ambiental me es tan agradable y fortificante, que me siento feliz. Pero si en ese preciso momento me asalta a mi conciencia el recuerdo de que hoy se cumple el plazo para pagar una deuda vencida y que no dispongo de dinero, es tan fuerte el impacto de este recuerdo, tan arrollador sobre el placer ofrecido por la temperatura, que me hace sentirme infeliz. Es posible que el mismo recuerdo no lo haga infeliz a otro sujeto en las mismas condiciones pero habituado a no pagar sus deudas: su modelo de valoración es hedónico-materialista, poco exigente, pues le basta con la grata temperatura para sentirse feliz.

Tan sólo en este sentido deben a mi juicio, interpretarse las palabras de jean Paul Margot (2007) cuando escribe:

> Felicidad no es placer, ya que este último indica la satisfacción momentánea de una tendencia particular; sigue siendo limitado, superficial y efímero. La felicidad es, por el contrario, la tonalidad global de toda una vida, al menos de un período de ésta (...) (p. 58).

4.3 LA FELICIDAD ES RELATIVA AL PERFIL EMOTIVO DEL SUJETO QUE LA VIVE. LUEGO, ES SUBJETIVA.

Considero que la felicidad y la infelicidad, pueden coexistir o alternarse en el mismo sujeto: todo depende del modelo de satisfacción personal por éste asumido, y de la apreciación racionalizada de sus condiciones de vida en función a dicho modelo. Todo depende de cómo, en un momento dado, procese racionalmente sus condiciones existenciales según el modelo de satisfacción personal que aplique. Un delincuente avezado puede tener un modelo de satisfacción personal diferente al de un místico de clausura medieval: aquello que para éste lo hace feliz (despertar con vida cada mañana y poder ver la luz del día), para aquél no es suficiente para que se sienta feliz.

Por lo tanto: felicidad e infelicidad son posibilidades que subyacen latentes en cada ser humano, y se hacen realidad en la categoría modal de la "efectividad", cuando el sujeto racionaliza o intelectualiza determinados aspectos de su vivir –que son "efectivos" en el plano del ser, pero posibilidades con respecto a la racionalización–. Esto hace que el mismo sujeto, en unos momentos se sienta feliz, y en otros, infeliz. Por ejemplo: soy feliz si considero mi capacidad para escribir mis novelas, el tener visión y poder ver en cada mañana la luz del alba, el poder escuchar los sonidos variados de la campiña; puedo valorarlo como un don que no lo tienen las estrellas de mar; valorándolo y sintiendo que esto satisface mis preferencias personales, me siento feliz (si no me hallo satisfecho, no me hace feliz). Pero en otro momento, puedo considerar que mi existencia es finita, queriendo ser eterno; que mi separación absoluta de mis seres queridos es inevitable; que soy impotente para resistirme a la inevitable destrucción de mi entorno natural. Entonces, soy consciente de que hay una contradicción entre mis preferencias personales y la realidad; entonces, si esto no lo acepto con resignación, me siento infeliz; si lo acepto con resignación estoica, no me hace infeliz.

Según lo anteriormente expuesto, la felicidad, siendo fruto de una ponderación mental del sujeto feliz, es subjetiva. Es impensable la felicidad sin un sujeto que la viva conscientemente; esto es, la felicidad es algo que sería imposible sin apoyarse en un depositario subjetivo y consciente. No se trata de que alguien lo reconozca a determinado sujeto como que es feliz. Un niño no

necesariamente es feliz por el hecho de que quienes lo conocen reconozcan que cuenta con la protección de sus padres, le dan una educación esmerada y cubren todas sus necesidades materiales. Quienes lo conocen lo calificarán como un niño feliz, sobre la base de compararlo con los niños que viven en el desamparo y la miseria; pero ello no garantiza que aquél niño sea realmente feliz.

El sujeto puede ser portador de algo e ignorarlo: puede ignorar por ejemplo, cuál es su coeficiente intelectual, puede ignorar que tiene una enfermedad oculta o un PH alcalino. Empero, tanto su felicidad como su infelicidad no puede ignorarlas, como no puede ignorar que se siente eufórico o melancólico. Es que la felicidad tiene que vivirla; la felicidad no puede no ser sentida vivencialmente; y el sujeto portador, viviéndola, no puede ignorarla. La felicidad es un temple de emotividad, y como tal, no puede estar ausente en el sujeto consciente (tan es así, que un paciente descerebrado e inconsciente que acaba de ganar la lotería, no es feliz). Si excluimos la vivencia de algún sujeto, si excluimos el "sentirse feliz", carece de sentido el concepto de "felicidad".

Busco algún modelo de felicidad –o de infelicidad– que no sea vivido por el sujeto feliz, y que en cambio sí sea reconocido en él por otros. Un adolescente en un hogar de padres adinerados, cuenta con todas las comodidades materiales y afectivas, es feliz ante los ojos del mundo; pero al pedirle que se autoevalúe si se siente feliz, puede que no se sienta feliz, dado que considera que todo aquello no satisface su modelo de felicidad, porque él aspira a mucho más; por ejemplo, se siente infeliz porque su existencia la ve finita y él aspira a ser eterno. Entonces, todo depende del modelo de felicidad que domine en el sujeto. Lo que para el observador externo es felicidad, es posible que para el sujeto del caso no lo sea, porque no lo vive como su felicidad ni lo pondera como tal.

Se me podría replicar: puesto que yo acepto en mis escritos, como una dimensión constitutiva del hombre, lo social, al proponer una felicidad subjetiva estaría hablando de un sujeto mutilado, abstraído de su dimensión social, vale decir, de un sujeto *hipostasiado.*

Respondo: la conciencia de cada individuo, suele ser un reflejo adaptativo de la superestructura ideológica dominante: se configura en función a dicha superestructura ideológica. En función a esto, es decir, en función a su forma

de entender la vida, el límite o tope de las condiciones sociales que el sujeto puede tolerar para sentirse satisfecho en sus opciones de vida elegidas, ese límite varía según las condiciones reales objetivas del medio social. Entonces, aquellas condiciones sociales objetivas que son tolerables por el individuo de un contexto social para que se sienta feliz, esas mismas condiciones lo harían no-feliz a un sujeto perteneciente a otro contexto social, influido por otra ideología. Por ejemplo: el ascetismo y el celibato no mellaban el paradigma de felicidad de una monja de clausura del siglo XVIII; y sin embargo, esas mismas condiciones lo harían sentirse infeliz a un guerrero conquistador mongol del siglo XII. Otro ejemplo: la esclavización de los niños africanos es un fenómeno social que no hubiera perturbado la felicidad de un monje budista tibetano; sin embargo, ese mismo fenómeno determinaría que un militante comunista soviético, sabedor de ello, no pudiera sentirse feliz –dado su concepto colectivista de la felicidad–.

Es indudable que el medio social influye –aunque no totalmente– en el condicionante que haga que un sujeto determinado se sienta feliz o infeliz; pero influir sobre la conciencia del sujeto, no significa ser el portavoz de sus íntimas vivencias desde la interpretación de un patrón valorativo externo. El sentimiento del individuo feliz, pertenece íntegramente a su mundo interior. No sería el caso si su felicidad dependiera del juicio valorativo que el medio social tenga sobre su estado de ánimo; si es feliz o no lo es, eso no lo determina el juzgamiento valorativo de una mente exterior según su escala axiológica o su ideal de vida: siendo la felicidad un estado yacente en la intimidad de su conciencia, el sujeto no necesita de una valoración externa para saber si es feliz o no lo es.

4.4 LA FELICIDAD, POR SER SUBJETIVA, NO IMPLICA AL DEBER SER NI LO NECESITA.

Considero que la felicidad es totalmente ajena al deber ser: pertenece más bien, al sector del ser. Alguien, para ser feliz, no necesita tener un comportamiento moralmente positivo; para llevar una vida feliz, lo que cuenta es que a lo largo de una tonalidad de vida, sus preferencias personales las sienta normalmente satisfechas.

Un bandolero saqueador y aventurero que disfruta sádicamente causando dolor a sus víctimas, en tanto que se siente feliz, *es* feliz. Esto significa que la felicidad es una cuestión subjetiva: sentirse complacido o satisfecho por haber logrado sus preferencias o expectativas –no importa que estas expectativas sean perversas–. Pero por lo mismo, la felicidad no solamente es subjetiva sino además, individual.

Alguien me podría replicar: la felicidad personal depende del medio: nadie puede ser feliz dentro de un medio ambiente contaminado por los demás; y por lo tanto, está moralmente obligado a condicionar su modelo de felicidad a la indigencia moral de un medio interpelante; y esto significaría compatibilizar su felicidad con la de los demás, optando por una felicidad colectiva. Esto representaría conferirle a su modelo de felicidad la categoría de un ideal de vida.

Yo respondo: eso depende de hasta qué punto la influencia externa puede afectar a las expectativas y preferencias del sujeto. La contaminación ambiental resultante de la conducta ambientalista perversa de la población, puede estar minando subrepticiamente la salud del sujeto en cuestión, sin que él lo advierta; pero en tanto este fenómeno no afecte a sus expectativas de atesorar dinero malhabido, ese sujeto *se siente* feliz y su felicidad es auténtica. Reconozco que sí existen casos en los que la influencia externa a la subjetividad puede afectar las preferencias del sujeto; por ejemplo, una dolorosa enfermedad, una prisión perpetua, o el vivir en un "campo de concentración". Es muy difícil que un ser humano normal, bajo alguno de estos condicionantes, pueda sentirse feliz; y si opta por ser feliz, no debe cerrar sus ojos ante los condicionantes. Es que en cualesquiera de estos casos, el medio exterior afecta sus preferencias. Es muy difícil que un sujeto normal se sienta feliz sufriendo una enfermedad dolorosa o viviendo privado de su libertad. Un sujeto en tales condiciones puede ser feliz logrando la ataraxia estoica, pero eso, por ser circunstancial, no significa que atenerse a un ideal de vida sea teóricamente la única forma de ser feliz.

Lo determinante entonces es, hasta qué punto el sujeto experimenta satisfacción en el logro de sus preferencias, no importa lo malsanas o aberrantes que ellas sean. Un torero apasionado con impulsos de crueldad puede pasarse un prolongado período de su vida asesinando toros; pues bien: esa satisfacción

que logra, lo hace feliz; no necesita que nadie le sugiera el estereotipo de un ideal de vida para ser feliz.

Por cierto que la felicidad supone como condición el perfil de la personalidad del sujeto: su capacidad para neutralizar o aceptar las censuras provenientes del medio social. No basta con que una conducta aberrante o inmoral lo haga feliz al sujeto: se requiere que su conciencia moral sea impermeable ante la merecida y justa censura mortificante de los demás. Tan sólo bajo esa condición, la satisfacción de un sujeto sin escrúpulos morales persistirá sin ser vulnerada. Por el contrario: el proceder del sujeto puede ser moralmente positivo y no obstante, ser incomprendido por la multitud, la cual le aplica inmerecidas censuras. Si el sujeto del caso tiene una personalidad lo suficientemente fuerte como para neutralizar las censuras de su medio, éstas no harán mella en sus satisfacciones logradas.

Por lo tanto, el concepto de "felicidad" no implica el de un "ideal de vida". Este ideal puede ser la *eudaimonía*, la *ataraxia*, el ascetismo epicúreo, el *Nirvana.* No lo implica, porque ideal de vida significa la norma existencial "debes conducir así tu vida como condición para ser feliz". No obstante, la verdadera felicidad no está necesariamente sujeta a condiciones impuestas por ningún deber ser; puede estar en los hechos, condicionada por el deber ser (caso de un "estoico"); pero eso no significa que la felicidad no se logre sin guiarse por un deber ser, y que sólo se pueda lograr a fuerza de perseguir un ideal de vida. El condicionante de la felicidad es interno: es el modelo de satisfacción que tenga el sujeto, el estado de su temperamento en un momento dado, y el foco de atención de su conciencia en un determinado momento.

Puesto que la felicidad, por ser de carácter vivencial, no está sujeta a los estereotipos del deber ser, ahora se entenderá por qué es que no puedo estar de acuerdo con la opinión de Jean Paul Margot (2007), quien escribe:

> Ser feliz supone que el hombre sea capaz de lograr un equilibrio que supere sus contradicciones y sus conflictos. Si el hombre quiere ser feliz, no debe olvidar que la felicidad es el resultado de una conquista primero sobre él mismo y luego sobre un mundo en el que debe tener en cuenta no solamente las fuerzas naturales, sino también a los demás hombres (...). Nuestra propia

> felicidad está siempre ligada a la búsqueda de la felicidad de los demás (p. 59).

Por lo demás, rechazo de plano el planteamiento de Fernando Savater (2006), según el cual, como la felicidad plena es inalcanzable, la felicidad consiste en aquello a lo que aspiramos pero que no lo alcanzamos. He aquí sus palabras:

> la única perífrasis que puede sustituir consecuentemente a la voz felicidad es «lo que queremos». Llamamos felicidad a lo que queremos; por eso se trata de un objeto perpetuamente perdido, a la deriva. La felicidad sería el télos último del deseo, ese mítico objetivo una vez conseguido el cual se detendría en satisfecha plenitud la función anhelante

Si no lo disfruto aquello que anhelo, ¿cómo puede constituir entonces mi felicidad? Puede ser un contenido mental de mi volición, de mis ensueños, pero no es una situación real que represente la actualización o realización de mi anhelo. Es el caso que sólo puedo ser feliz si soy un hombre real, y no una simple ensoñación o aspiración. La aspiración no disfruta de la felicidad sin un sujeto sostén; es solamente un sujeto real y consciente quien puede ser el beneficiario de la felicidad. Lo que puede responder a su llamado de felicidad es no un contenido de conciencia, sino lo que él entiende por felicidad.

REFERENCIAS Y BIBLIOGRAFÍA GENERAL

Andrade, R. (2013). La formación humana como dinamismo esencial hacia la plenitud del ser. *Revista colombiana de bioética*, vol 8, núm. 2, julio-diciembre, 2013, pp. 87-103. Recuperado de www.redalyc.org/home.oa?cid=1551294

Aranda Alonso, F. (1989). La plenitud, término de la evolución del hombre. *Beresit: Revista Interdiciplinar científico-humana,* (3), 179-189. Recuperado de cofradia.ec-innova.es/wp-content/uploads/2014/06/CAP-10-3.pdf

Argandoña, Antonio (Noviembre, 2000). "Algunas tesis para un debate sobre los valores". Documento de investigación No. 429. Noviembre 2,000. Universidad de Navarra.División de Investigación IESE.

Arteta Ripoll, C. (2015). Plenitud de la metafísica de la alteridad. *Revista Amauta.* No. 25. Ene-Jun. Pp. 197-206. Recuperado de https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/6096768.pdf

Banda Marroquín, O. (1997). El medio natural y la persona. *Reflexión y crítica.* Año 1. Número 1. Noviembre, pp. 207-237.

Banda Marroquín, O. (2007). *El status ontológico de la esencia o del "qué" de la cosa.* Lima: IIPCIAL Fondo Editorial.

Bernal, A. (2002). El concepto de "autorrealización" como identidad personal. Una revisión crítica.*Cuestiones pedagógicas: revista de ciencias de la educación,* No. 16, pp. 11-24. Recuperado de https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=847499

Beuchot, M. (2011). Sobre el sentido de la vida, desde una hermenéutica analógica. Notandum25.Jan-Abr. CEMOrOC-Feusp, pp. 9-16. Recuperado de www.hottopos.com/notand25/09-16Beuchot.pdf

Bofill, J. (1950). La escala de los seres. Barcelona: Publicaciones Cristiandad. Recuperado de www.jaumebofillbofill.org/pdf/1950_escala%20seres%20dinamismo%20perfeccion.pdf

Buganza, J. (2009). Reflexiones en torno al concepto de felicidad a partir de Francesco María Zanotti. *Enclaves del pensamiento,* Vol. III, núm. 5, Junio, pp. 83-100. Recuperado de www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870...

Camps. V. (2000). *Los valores de la educación.* Madrid: Anaya, séptima edición. Recuperado de https://bionotas.files.wordpress.com/2011/08/camps-victoria.pdf

Cortina, A. (1995). La educación del hombre y del ciudadano. Revista Iberoamericana de Educación, número 7 – Enero Abril 1995, pp. 40-63.

______ (2000). *Ética mínima.- Introducción a la filosofía práctica*. Madrid: Editorial Tecnos, S. A., sexta edición. Recuperado de www.educadoressinfronteras.mx/centro-info-biblioteca/etica-minima.pdf

______ (2,000). La educación y los valores. Madrid: Biblioteca Nueva

Chesney Lawrence, L. (2008). La concientización de Paulo *Freire. Historia de la Educación Colombiana*. No. 11, pp. 51-72. Recuperado de https://es.slideshare.net/yoya20/la-concientizacin-de-paulo-freire

De Sousa, Ronald (1987): The rationality of emotion, Cambridge: Cambridge Macs

Dewan, L., O.P. (2008a). *Wisdom, Law and Virtue, Essays in Thomistic Ethics*. New York: Fordham University Press. Recuperado de https://www.researchgate.net/.../281705919_Wisdom_law_and_vi...

Dewan, L., O.P. (2008b) St. Thomas and the Perennial Need for Metaphysical Renewal; lecture given in the Blackfriars Hall, Universidad de Oxford, February, 20th,(en prensa). Recuperado de https://maritain.nd.edu/ama/Vocation/Vocation302.pdf

Dussel, E. (1996). *Filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América. Recuperado de biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20120227024607/filosofia.pdf

Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Editorial Trotta, S. A., segunda edición. Recuperado de enriquedussel.com/txt/Textos_Libros/50.Etica_de_la_liberacion.pdf

Echeverría, Javier (2002). "Axiología y ontología: los valores de la ciencia como funciones no saturadas". *Argumentos de Razón técnica*, No. 5 (2002), pp. 21-37.

Eisler, Robert (1902). StudienzurWerttheorie.Leipzig: Dunker & Humboldt

Falgueras Salinas, I. (1998). *Hombre y destino*. Pamplona: EUNSA. Recuperado de webpersonal.uma.es/~JIFALGUERAS/...Hombre-y-Destino.../Hombre%20y%20destin...

Frankl, V. (1991). *El hombre en busca de sentido*. Barcelona: Editorial Herder, duodécima edición. Recuperado de https://markeythink.files.wordpress.com/.../el_hombre_en_busca_de_sentido_viktor_f...

Freire, P. (1992). *Pedagogía del oprimido*. Madrid: Siglo XXI

Freire, P. (1997). *La educación como práctica de la libertad*. Madrid: Siglo VeintiunoEditores, S. A. Cuadragésimaquinta edición.

Freire, P. (2012). *Pedagogía de la indignación.- Cartas pedagógicas en un mundo revuelto*. BuenosAires: Siglo Veintiuno Editores.

Frondizi, Risieri (1995). ¿Qué son los valores?.- Introducción a la axiología. México: Fondo de cultura Económica.

Gallego Jiménez, G. & Bosch, M. (2016). Educar es amar y autorrealizarse. *Revista de Comunicación de la SEECI*, Marzo, Año XX, número 39, pp. 162-183. Recuperado de www.seeci.net/revista/index.php/seeci/article/viewFile/389/pdf 118

García Cardona, G. (2007). La dignidad de la Persona humana. Horizonte de Fundamentación Teoría y Práctica De la Bioética. *Revista Latinoamericana de Bioética*, vol. 8, núm. 13, julio-diciembre, 2007, pp. 6-11. Recuperado de www.redalyc.org/service/redalyc/downloadPdf/1270/127012923001/1.

Gomes do Amaral, E. G. (2016). Hacia la plenitud en el Amor. *Cuadernos de Teología*, 2(2), 204-225. Recuperado de https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/6052022.pdf

Gramsci, A. (1917). Odio gli indifferenti. *La città futura*. 1. Febbraio: 1-1. Recuperado de www.dimensionidiverse.it/wp/wp.../04/Odio-gli-indifferenti.pdf

Grassi, M. (2009). El hombre como ser encarnado y la filosofía concreta de Gabriel Marcel *Revista de Humanidades*, vol. 19-20, junio-diciembre, 2009, pp. 9-28. Recuperado de www.redalyc.org/

Gutiérrez, Carlos (2009). La crítica del concepto de valor en la filosofía de Heidegger. Bogotá: Ediciones Uniandes.

Hartmann, Nicolai (1932). Ethics. New York: The Macmillan Co. Volumen 2

______(1948). Zur Grundlegung der Ontologie. Berlin: Meisenheim. DritteAusgabe

Husserl, E. (1984). LogischeUntersuchungen. UntersuchungenzurPhänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Dordrecht/Boston/Londres: ed. Ursula Panzer, Kluwer, Husserliana,volume XIX/1, parágrafo 41.

Irizar, L. B. (2008). *Tras las huellas del sentido.- Sabiduría y felicidad en Lawrence Dewan.* Bogotá: Universidad Sergio Arboleda. Recuperado de repository.usergioarboleda.edu.co/.../Tras%20las%20huellas%20del%20sentido.pdf?...

Irizar, L. B. (2011). La naturaleza humana: ¿obstáculo o garantía del libre desarrollo de la personalidad? Un planteamiento desde la filosofía del ser. *DIKAION*. Año 25. 2011. Vol. 20.Núm. 2, pp. 279-297. Recuperado de dikaion.unisabana.edu.co/index.php/dikaion/article/view/2058

Iyengar, B.K.S. (2007). *Luz sobre la vida.- Viaje hacia la plenitud, la paz interior y la libertad.* Barcelona: Editorial Kairós, S. A.

Jaeggi, R. (2014). *Alienation.* New York: Columbia University Press

Kaufmann, S. (2013). La metafísica de la existencia humana en Gabriel Marcel. *Veritas*, N° 28 (Marzo 2013), pp. 65-84. Recuperado de https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4224930

Keymer, M. (2007). Bien y naturaleza: algunas coincidencias entre Robert Spaemann y Charles Taylor. *Pensamiento y Cultura*, Vol. 10, Noviembre de 2007, pp. 39-49. Recuperado de pensamientoycultura.unisabana.edu.co/index.php/pyc/article/view/1167/1229

Lisón Buendía, J. (2005). De la felicidad mínima a la plena felicidad. *Quaderns de filosofia i ciència*, 35, 2005, pp. 133-145. Recuperado de https://www.uv.es/sfpv/quadern_textos/v35p133-145.pdf

Litwack, Eric B (2009). Wittgenstein and value: the quest for meaning. New York:Continuum.

Lukács, G. (1984). *Historia y conciencia de clase*. Madrid: Sarpe, 2 Vol.

Macintyre, A. (2004). *Tras la virtud*. Barcelona: A & M Grafic, S. L., segunda edición

Marcel, G. (1953). *El misterio del ser*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana. Recuperado de https://es.scribd.com/document/196614655/Marcel-Gabriel-El-Misterio-Del-Ser

______. (2003). *Ser y tener*. Madrid: Caparrós Editores, segunda edición revisada. Recuperado de https://es.scribd.com/document/235383429/Ser-y-Tener-Marcel-Gabriel

Marcos, A. (2014). Ontología de la diferencia y sus implicaciones para la vida humana. Recuperado de www.fyl.uva.es/~wfilosof/webMarcos

Margot, J. P. (2007). La felicidad. *Praxis filosófica*, núm. 25, Julio-Diciembre, pp. 55-79. Recuperado de www.redalyc.org/pdf/2090/209014642004.pdf

Martín Jiménez, Luis (2014). El valor de la axiología: crítica a la idea de valor y a las teorías y doctrinas de los valores. Oviedo: Pentalfa.

Meinong, A. (1968b): "Psychologisch-ethischeUntersuchungenzurWerth-Theorie" (1894), En: Gesamtausgabe III, AbhandlungenzurWerttheorie, Abh. I, Graz: AkademischeDruck- u. Verlagsanstalt. Pp. 1-244

_______(1968c): "ÜberWerthaltung und Wert" (1895), en: Gesamtausgabe III, AbhandlungenzurWerttheorie, Abh. II, Graz: AkademischeDruck- u. Verlagsanstalt. Pp. 327-346

_______ (1968 a)."Uber emotionalePrësentation" (1,917). In: Gesamtausgabe III, AbhandlungenzurWerttheorie, Abh. IV, Graz: AkademischeDruck-u Verlagsanstalt. Pp. 1-181.

Meis, A. (2010). Edith Stein y Tomás de Aquino: repercusión sobre la cuestión de la mujer *Teología y Vida*, vol. LI, núm. 1-2, 2010, pp. 9-37. Recuperado de www.redalyc.org/pdf/322/Resumenes/Resumen_32216728002_1.pdf

Melendo, T. (2013). *El ser humano: desarrollo y plenitud*. Ediciones Internacinales Universitarias. Recuperado de https://www.casadellibro.com/libro-el-ser-humano-desarrollo-y-plenitud/.../2077485.

Menéndez Viso, Armando, (2002). "Valores: ¿ser o tener?". *Argumentos de Razón Técnica*, N° 5,pp. 223-238.

Moore,George Edward (1993). El concepto de valor intrínseco. Madrid: Facultad de Filosofía de la Universidad complutense.

Muñoz, J. (1998). Materiales para una ética ciudadana. Barcelona: Ariel

Murillo Gallegos, Verónica (2012). Individuo, valores y mundo. Zacatecas: Texere

Ortega y Gasset, José (2004). Introducción a una estimativa: ¿qué son los valores? Madrid: Encuentro.

Panikkar, R. (2004). *La plenitud del hombre: Una Cristofanía.* Madrid: Ediciones Siruela, segunda edición. Recuperado de R Panikkar - 1999 - books.google.com

Peñacoba Arribas, A. (2015). A la plenitud humana personal por la educación de la libertad. *Revista Latinoamericana de Bioética,* Enero-Junio, volumen 15, número 1, Edición 28, pp. 80-89. Recuperado de www.redalyc.org/pdf/1270/127033012007.pdf

_______. (2015a). *Education as perfectionism of human bean: a proposal for Millán-Puelles* Tesis Psicológica, vol. 10, núm. 1, enero-junio, 2015, pp. 162-173. Recuperado de www.redalyc.org/pdf/1390/139044651012.pdf

Peral Guaza, D. (2016). *La felicidad como estado mental.- Hacia una revolución filosófica de los estudios empíricos sobre la felicidad* (Tesis máster). Universidad de Valladolid, Valladolid, España.

Pieper, J. (2003). *El ocio y la vida intelectual.* Trad. A. Pérez Masegosa, M. Salcedo, L. García Ortega, y R. Cercós. Madrid: Rialp.

Pliego Ballesteros, María (2007). Valores y autoeducación. México: Editorial MINOS. 12ª. Edic.

Putnam, H. (2004). El desplome de la dicotomía hecho/valor y otros ensayos. Barcelona: Paidós.

Putnam, H. , y Habermas, J. (2008). Normas y valores. Madrid: Trotta S. A.

Ramos, F. J. (2015). La plenitud del vacío. El pensamiento de Dogen Zenji. *Diálogos,* 97, pp. 81-106

Reyes Morel, A. (2015). Amor, preocupación por la verdad y autorrealización en la obra de Harry Frankfurt. *Revista ACTIO nº*, 17. Diciembre 2015, pp.105-127.

Ritschl, O. (1895). UeberWerthurtheile. Freiburg i. B., Leipzig: J. C. B. Mohr New

Rokeach, M. (1973). The nature of human values, New York, Free Press, 1,973.

Russell, B. (2003). La conquista de la felicidad, Barcelona: Novoprint, S. A. Recuperado de gmiradasmultiples.blogspot.com/2017/03/la-conquista-de-la-felicidad-bertrand.html

Savater, F. (2006). *El contenido de la felicidad.* Recuperado de www.cpalsj.org/wp.../08/16CPM1T2-Savater-2006-El-contenido-de-la-felicidad.pdf

Scheler, M. (2000). *Der Formalismus in der Ethik und die materialeWertethik.* Neuer Versuch der GrundlegungeinerethischenPersonalismus. Bonn: Bouvier: edición de MandfredFrings, GesammelteWerke, tomo 2

Schumann, K. (2001b): "Value Theory in Ehrenfels and Meinong", in: Albertazzi, L., Jacquette, D., y Poli, R. (2001): The School of Alexius Meinong, Aldershot: Ashgate. Pp. 541-570.

Stein, E. (1994). *La ciencia de la cruz.-Estudio sobre San Juan de la Cruz.* Burgos: Editorial Monte Carmelo. Segunda edición. Recuperado de: federacion-ocd-mx.org/wp-content/uploads/2016/02/La_ciencia_de_la_Cruz.pdf

Tappolet, Christine (2000): Émotions et Valeurs, Paris: Presses Universitaires de France

Urabayen Pérez, J. (2010). El humanismo trágico de Gabriel Marcel: el ser humano en un mundo roto. *Estudios de Filosofía*, núm. 41, junio, 2010, pp. 35-59. Recuperado de https://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/estudios_de.../10576

Wittgenstein, L. (1967). En torno a la ética y el valor. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

ÍNDICE

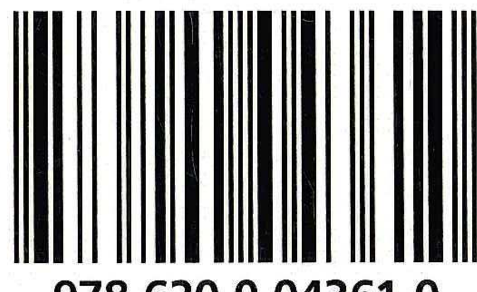
Printed by
Schaltungsdienst Lange o.H.G., Berlin

La faceta axiológica de la dicha personal

Vivimos en una situación de catástrofe medio-ambiental, crímenes, bancarrota de valores, materialismo hedónico, y no se perfilan horizontes de salvación. La desesperación lo lleva al hombre a buscar con angustia alguna pauta para asimilar esta desconcertante realidad. El autor del libro, desde una perspectiva filosófica, nos ofrece una interpretación del trasfondo de este drama existencial vivido por el hombre. El libro seduce por su carácter crítico y polémico, por la sencillez y claridad de su estilo, y por la franqueza con la que su autor expone sus postulados.



Otras publicaciones del autor: "El qué de la predisposición del ego ante su alteridad" "Hacia los fundamentos ético-antropológicos y metafísicos de la catástrofe medioambiental" "Examen ontológico-categorial del constructo sustancia-accidentes" "La condición lógica de la estructura inherencial" "El sustento ontológico del ser de la Educ. ambiental"



978-620-0-04361-0

editorial académica española